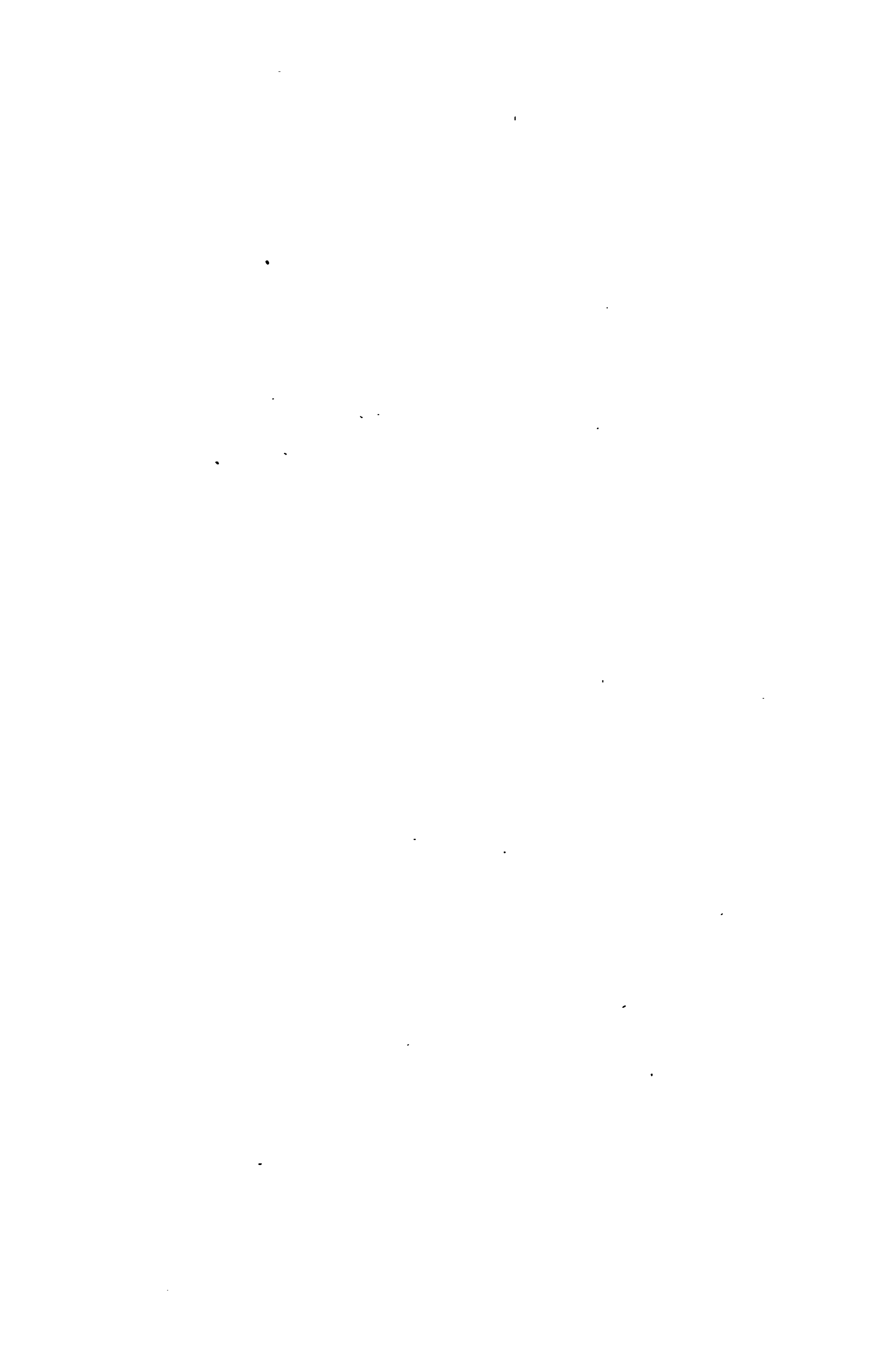
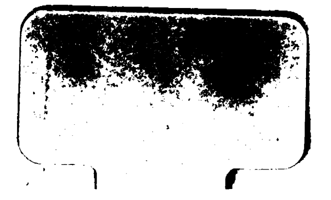




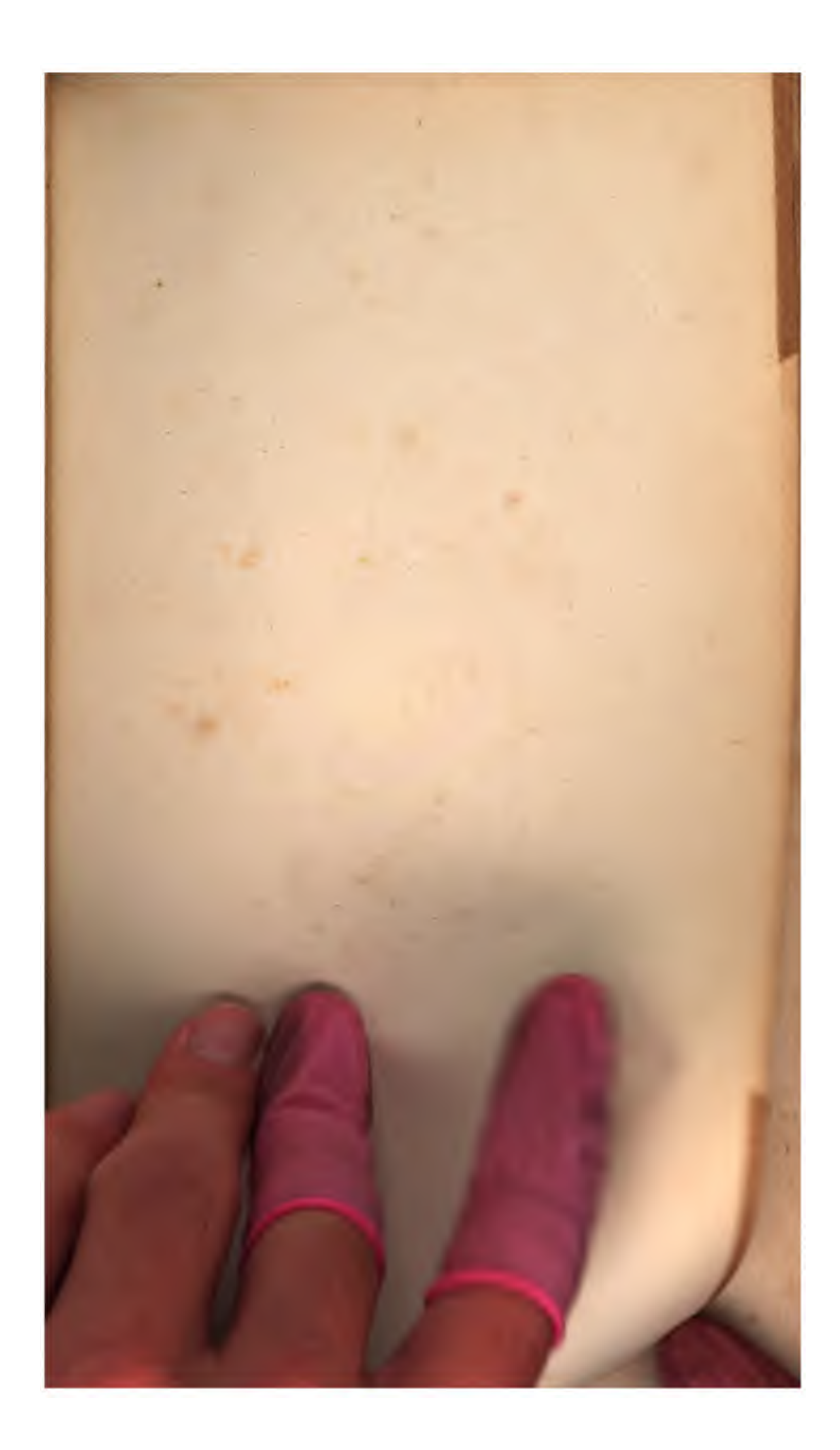


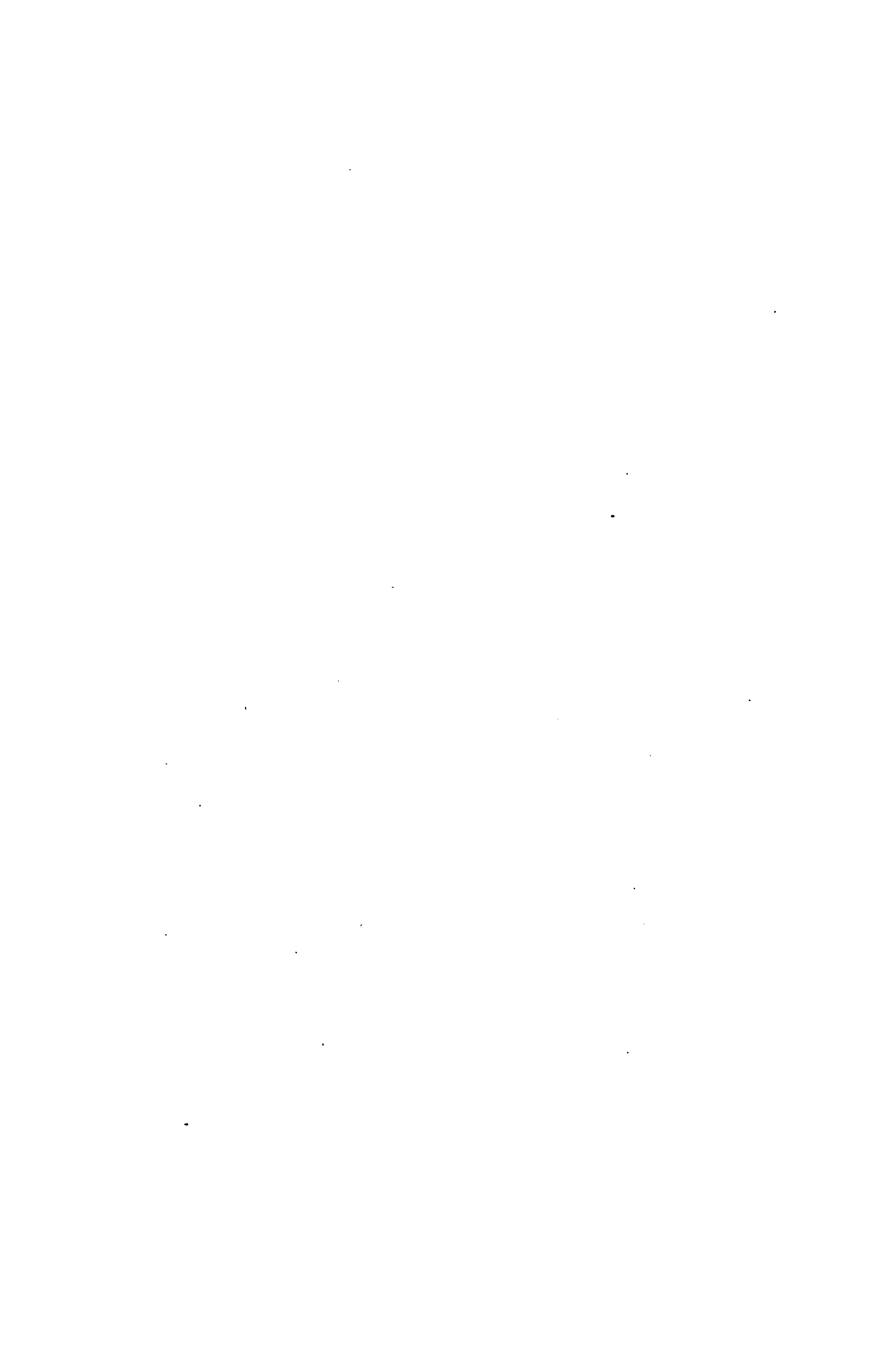












Handbuch

der

christlich-kirchlichen Alterthümer

in alphabetischer Ordnung

mit

steter Beziehung auf das, was davon noch jetzt im christlichen Cultus übrig geblieben ist.

Von

M. Carl Christian Friedrich Siegel,

Diaconus und Vesperprediger zu St. Thomä in Leipzig.

Zweiter Band.

Ehel. Verbindung — Kirchl. Verfassungsformen.

Leipzig,

Verlag von Ludwig Schumann.

1836.

Vorrede.

Hiermit folgt der zweite Band meines Handbuchs des christlichen Alterthums rc. — Ich hoffe binnen Jahresfrist das Ganze zu beendigen. Um dem Vorwurfe zu begegnen, als seien durch die alphabetische Bearbeitung die einzelnen Materien zu sehr zerstreut und auseinander gerissen, wird dem Buche eine gedrängte Darstellung der christlich-kirchlichen Alterthumswissenschaft beigegeben werden, und zwar so, daß das Ganze in einzelne Paragraphen getheilt wird, unter welchen mit kleinerer Schrift, der oder die Artikel nachgewiesen werden, die den zusammengedrängten Inhalt erläutern. Es soll dann ein mehrfaches Register folgen. In dem ersten werden die lateinischen, in dem zweiten die griechischen Wörter aufgeführt werden, die im Buche selbst Erwähnung und Erläuterung gefunden haben. Dann soll eine Zusammenstellung derjenigen Artikel folgen, die einander ergänzen und aufklären. Ein noch specielleres Sachregister, worin der Inhalt der einzelnen Artikel möglichst genau nachgewiesen ist, wird das Ganze beschließen.

Indem so der Verfasser bemüht ist, ein Handbuch der christlichen Alterthumswissenschaften zu liefern, das möglichst bequem zum Gebrauche für praktische Geistliche, so wie für alle die ist, die sich für diesen einzelnen Zweig der historischen Theologie interessiren, dankt er mehrern seiner literarischen Freunde theils für die Aufmunterung zur Fortsetzung des Buchs, theils aber auch für die Unterstützung durch Bücher, und besonders kleine Monographien, deren er zu seiner Arbeit bedurfte. Nur eine kritische Beurtheilung seines Buchs ist dem Verfasser zeither zu Gesicht gekommen, und zwar in der Jenaischen Literatur-Zeitung. Ergänzungsblätter Nr. 75. 1836. Möge es sich ähnlicher günstigen Würdigung auch in andern beurtheilenden Zeitschriften zu erfreuen haben!

Geschrieben zu Leipzig im Monat October 1836.

Der Verfasser.

Verzeichniß

der in diesem Bande enthaltenen Artikel.

E.

F.

G.

H.

1.

Eheliche Verbindung.

(Ansichten davon im christl. Alterthume und in der spätern Zeit.)

I. Belehrungen Jesu und des Apostels Paulus über die eheliche Verbindung. II. Schwankende, jedoch nach und nach geregelte Urtheile der frühern rechtgläubigen Kirchenlehrer von dem Werthe der ehelichen Verbindung. III. Eigenthümliche Ansichten von der zweiten Ehe. IV. Ursprung des kirchlichen Einflusses auf die eheliche Verbindung und allmählige Ausbildung des erstern. V. Aeußere Forderungen, die zu einer rechtmäßigen Ehe nach und nach üblich geworden sind. VI. Einige der wichtigsten Streitfragen in Beziehung auf die eheliche Verbindung, a) verbotene Grade, b) Ehelosigkeit der Geistlichen, c) gemischte Ehen, d) Ehescheidung. VII. Erwähnung einiger kirchlichen Hochzeitgebräuche, die ein frühes Alterthum für sich haben, oder doch wenigstens schon vor den Zeiten der Reformation üblich waren. VIII. Veränderte Ansicht von der Ehe durch die Reformation. XI. Ansichten von der Ehe in unsern Tagen.

Allgemeine christlich=archäologische Schriften, welche diesen Gegenstand mit behandeln: Bingh. Antiquit. IX. 265 ff. Schöne's Geschichtsforschungen 1 Thl. p. 186. — 2 Thl. p. 331 ff. Augusti's Denkwürdigkeiten 9 Thl. p. 221 ff. Binterims Denkwürdigkeiten 6. B. 2 Abth. tot. Rheinwald's kirchl. Archäologie (1830) p. 375—80.

Monographien. Thom. Sanchez de sacramento matrimonii III Tom. 1592. u. ö., best. Ausg. Antw. 1607. fol. — Histoire de l'église sur le sacrement du mariage depuis Jésus Christ jusque à nous par Gisbert. Paris 1725. Vol. I—III. — Joh. Gerhard de conjugio. S. dessen loci theolog. edit. Cotta T. XV—XVI. (cum accessionib. juridicis A. F. Schotti, ibid. Tom. XVI. p. 283 ff.) — Joachim Hildebrand de nuptiis vet. Christ. Helmst.

1616 und öfter bis 1733. — (Ch. W. Flügge) Geschichte der christl. Einsegnung und Copulation der Ehen. Lüneburg 1805. 2. Ausg. 1809. — C. F. Stäudlin's Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe. Göttingen 1826. — Ueber die Ehen der ersten Christen im (Abelaschen) Magazine für Kirchenrecht I. 261 ff. — H. Klee, die Ehe, eine dogmat.-archäol. Abhandlung. Mainz 1833. 8. — J. Max. Göschl, histor. Darstell. der kirchl.-christl. Ehegesetze. Aschaffenb. 1832. — E. v. Moy, das Eherecht der Christen in der morgenländ. und abendländ. Kirche bis zur Zeit Carls des Großen. Th. 1. Regensb. 1833. (Die noch speciellern Monographien sind bei den einzelnen Abtheil. dieses Art. angeführet.)

I) Belehrungen Jesu und des Apostels Paulus über die eheliche Verbindung. — Wir finden mehrere gewichtvolle Aeußerungen Jesu über die Ehe in den Evangelien. Zuvörderst erkläret er sich sehr ernst über das Entlassen einer Frau im leichtsinnigen Geiste seiner Volksgenossen. Mt. 5, 31—32. Mrc. 10, 2—12. Luc. 16, 18. In der Stelle Mt. 19, 2—10. antwortet Jesus auf die Frage der Pharisäer: ob es dem Manne erlaubt sei, um irgend einer Ursache willen die Frau zu entlassen? Seine Aeußerungen darüber beweisen, daß er in den ehelichen Verhältnissen die uralte, gleichsam vorpatriarchalische Einfachheit nachgeahmt wissen wollte, wo nur ein Mann und eine Frau mit einander verbunden waren, so wie auch der Schöpfer nur einen Mann und eine Frau erschaffen hatte. Uebrigens hatte zu den Zeiten Jesu unter den Juden die Vielweiberei längst schon aufgehört, obgleich kein bestimmtes Gesetz darüber statt fand. Indem aber Jesus sich so ernst für die Unauflöslichkeit der Ehe erklärte, wollte er dadurch auch das weibliche Geschlecht höher stellen und vor den willkührlichen Launen der Männer sichern. Denn bei allen morgenländischen Völkern hatten die Frauen wenig oder gar kein persönliches Recht, sondern sie gingen aus der Gewalt des Vaters in die des Mannes über, und er konnte sie verstoßen, wenn es ihm gefiel. Moses mußte ebenfalls diese allgemeine Sitte bestehen lassen, nur suchte er dieselbe durch ein besondres Gesetz 5 Mos. XXIV, 1—4. etwas zu regeln, damit keine Unordnungen für die bürgerlichen und Familienverhältnisse daraus entständen. Jesus hat also durch diese Belehrung das unleugbare Verdienst, **daß er die eheliche Verbindung aus einem viel ernstern sittlichen Gesichtspunkt auffaßte und auch vom Weibe eine Willkühr zu entfernen suchte, die sich mit unleugbaren, heiligen Menschenrechten nicht verträgt.**

Unter den Aposteln theilt uns Paulus allein seine Ansicht von der Ehe mit, jedoch auf eine Art, daß die dahin gehörigen Stellen sich nur unter einer gewissen Voraussetzung mit einander vereinigen lassen; 1 Cor. 7. scheint Paulus allerdings dem unehelichen Leben das Wort zu reden. Aber, daß dieß auch hier nicht unbedingt geschehe, ergiebt sich aus seinen vorsichtig ausgedrückten Aeußerungen. So erkläret er V. 6. der von ihm ertheilte Rath gründe sich blos auf seine individuelle Ansicht und habe kein besonderes höheres Gebot für sich. Auch hebt er den Umstand hervor, daß sein Gebot sich besonders auf die damaligen traurigen Zeitumstände beziehe, wo der einzeln stehende Mensch sich

allerdings leichter bewegen konnte, als diejenigen, die durch Familienbande gefesselt waren. Auch konnte an dieser Ansicht des Apostels leicht der Glaube an einen baldigen Untergang der Welt Antheil haben. Wie wenig aber dieser Rath absolut zu verstehen sei, drückt der Apostel V. 8—9. ganz deutlich aus. Seine übrigen Vorschriften über Ehescheidung sind höchst besonnen und zeitgemäß.

Mit dieser Ansicht des Apostels scheinen nun andre Vorschriften, die er seinen Schülern Timotheus und Titus ertheilet (1 Tim. 4, 3. Tit. 2.) im Widerspruche zu seyn. Hier gebietet er nicht nur, daß die Bischöfe und Diakonen Männer einer Frau seyn sollten, sondern er will auch ausdrücklich, daß die jungen Wittwen heirathen und Kinder gebären sollen. Ja, im prophetischen Geiste sieht er vorher, daß einst etliche auftreten und das Heirathen verbieten würden, eine solche Lehre aber wäre teuflisch und entstände daraus, weil sie den bösen Geistern Gehör gäben. Um diesen Widerspruch zu lösen, wird man wohl mit mehrern neuern Interpreten annehmen müssen, daß jene Stelle im Corintherbriefe früher, die Sendschreiben an Timotheus und Titus aber später geschrieben seien. In der Zwischenzeit der Abfassung jener Briefe war er vielleicht durch schlagende Erfahrungen von seiner frühern Meinung abgekommen und hatte sich vom Gegentheil überzeugt. Auch ist der Ton in den Briefen an Timotheus und Titus weit bestimmter, als im Briefe an die Corinther. Hier räth er nur, dort aber gebietet er. Daß nun aber dieser letztern Ansicht selbst die Praxis der Apostel entsprochen habe, lehret 1 Cor. 9, 5., wo Paulus sagt, daß auch er Macht habe eine Schwester zum Weibe mit sich herum zu führen, wie die andern Apostel und des Herrn Bruder und Kephas. Man vergleiche damit auch Mt. 8, 14. Ausführlichere Nachrichten über die Frauen der Apostel und ersten Lehrer der Kirche findet man in Georg Buckfischen's akademischer Schrift Apostoli uxorati, welche J. Schmid in s. divas dissertat. aufgenommen hat. Joh. Philipp Essig's Gelegenheitsschrift de clericis maritis. Augsburg 1741.

Fasset man noch einmal kurz den Inhalt der Stellen zusammen, in welchen sich Jesus und Paulus über die eheliche Verbindung erklären; so ergiebt sich, **daß diese als unmittelbar heilige Veranstaltung Gottes erscheinet, um dadurch die edelsten bürgerlichen und sittlichen Zwecke zu fördern, von welcher frevelnder Leichtsinn wie ascetische Ueberspannung gleich weit entfernt zu halten sei.**

II) Schwankende, jedoch nach und nach geregelte Urtheile der frühern rechtgläubigen Kirchenlehrer von dem Werthe der ehelichen Verbindung. — Sonderbar genug begegnet man trotz den eben berührten Belehrungen des N. T. schon im frühen christlichen Alterthume jener Erscheinung, daß die Ehe gering geschätzt wurde. Zunächst gilt dieses von häretischen Parteien und namentlich von den Gnostikern, die schon wegen ihrer Ansicht von der Materie geringfügig über die Ehe urtheilen mußten. Hat nun auch eine neuere historische Kritik manche früherhin deshalb angeklagte Secten von dem Vorwurfe befreiet, als wären sie Verächter der Ehe, so bleiben dennoch Häretiker genug übrig,

die dieser Vorwurf mit allem Rechte trifft. Höchst belehrend ist in dieser Hinsicht Neanders Schrift: „Genet. Entwickelung der gnostischen Systeme." Auch Bingh. l. XXII. c. 1. liefert dafür deutliche Belege.

Jedoch fehlt es auch nicht an Stimmen unter den Lehrern der rechtgläubigen Kirche, die entweder die Ehe als nothwendiges Uebel und als eine Folge der aus der Erbsünde entstandenen Unvollkommenheit des menschlichen Geschlechtes ansehen, oder die gar nicht weit entfernt davon sind, die Ehe geradezu für sündlich zu erklären. Zu den erstern gehört Cyrillus von Jerusalem, Cateches. IV. §. 23—26. — Chrysostom. hom. in Mt. 7.; zu den letztern Ambrosius de virginitate ad Marcellum. — Sermo de virginitate perpetua Mariae und Hieronymus adv. Jovin. Tom. II. p. 293 und p. 305. — Mehrere Belege dazu findet man noch gesammelt in Stäudlin's Gesch. der Ehe S. 295—98. Man muß es darum als ein Glück für die rechtgläubige Kirche betrachten, daß die Ueberspannungen und excentrischen Lehren mehrerer häretischen Parteien von der Verachtung der Ehe solche Unordnungen und Störungen selbst im äußern Leben herbeiführten, wodurch ihre Führer und Lehrer auf das Gefährliche solcher Grundsätze aufmerksam gemacht wurden. Daher fehlt es auch nicht, selbst im vielseitigen Kampfe mit ascetischer Ueberspannung an besonnenen Stimmen, die sich mit Ernst und Würde über die Ehe erklären. Dahin gehören schon die apostolischen Väter Hermas (Hermae Past. l. II. mandat. 4. 8. 12. u. a.) Ignatius (epist. ad Polycarp. p. 208) welche die Nothwendigkeit der Ehe anerkennen und Eheleuten gute sittliche Vorschriften ertheilen. Auch die Canon. Apost. erklären sich günstig für die Ehe. Nicht minder gingen auch die meisten bedeutenden Kirchenväter von dem Grundsatze aus: die Ehe sei eine göttliche Anordnung, die man heilig halten müsse. Wir wollen dafür nur einige Zeugnisse anführen. Tertullian. Paedagog. l. II. c. 10. Clemens v. Alexandrien. Stromat. l. III. c. 23. p. 378 erklären es geradezu für frevelhaft, wenn man den von Gott eingesetzten und von Christus geheiligten Ehestand verachte. Besonders vernünftig äußert sich in dieser Beziehung Lactantius Instit. divin. l. VI. c. 23. Auch dürfte der Umstand dafür sprechen, man sei in der rechtgläubigen Kirche allmählig zu richtigern Ansichten über die Ehe zurückgekehret, daß Origenes in der Folgezeit seine Entmannung nicht nur selbst als Unnatur tadelt, sondern daß auch später seine Feinde dieselbe Handlung als höchst strafbar ausheben. Auch dürfte für die hohe Achtung der ehelichen Verbindung im Abendlande der Umstand sprechen, daß in einem Zeitalter, wo Mönchsthum und Cölibat den höchsten Gipfel erreicht hatten, dennoch die Ehe förmlich zum Range eines Sakraments erhoben wurde. Man darf demnach im allgemeinen versichern, daß die christliche Kirche immer wieder zu richtigen, würdigen und biblischen Begriffen von der Ehe zurückkehrte, wie sehr sich auch einzelne Lehrer, Secten und Zeitalter Ueberspannungen und Unnatürlichkeiten zu Schulden kommen ließen.

Will man sich übrigens die wirklich sonderbare Erscheinung erklären, wie man trotz aller klarer Aussprüche der heiligen Schrift, welche doch sonst so ernst beachtet wurden, in der Ehe gleichsam für den Menschen Erniedrigendes finden konnte; so hat man Folgendes zu erwägen: Diese Ansicht geht nicht aus besonderen Meinungen einzelner

Männer und einzelner Secten hervor, sondern sie lag tiefer in dem allgemeinen Zeitgeiste, der durch die jüdischen Secten der Essäer und Therapeuten, durch die Pythagoräer und namentlich durch die Neu-Platonische Philosophie gebildet wurde. Beschauliches Leben, Abtödtung der Sinnlichkeit, Seelenreinigung, das war es, was hier ausschließend empfohlen wurde. Wenn man weiß, welche Macht dergleichen Zeitmeinungen wenigstens eine Zeitlang behaupten, bis sich ihre Unnatur selbst auf das empfindlichste in der äußern Erfahrungswelt bestraft hat; so wird man bei den Häretikern, wie bei den Kirchenlehrern, die solchen Meinungen huldigten, nicht immer Verstandesbeschränktheit voraussetzen, sondern oft einen gut gemeinten, nur unrecht angewandten sittlichen Eifer anerkennen müssen.

III) Eigenthümliche Ansichten von der zweiten Ehe. — Schon die Griechen und Römer hatten von der Wiederverheirathung oder von der zweiten Ehe, besonders wenn sie mit einer Wittwe geschlossen wurde, keine vortheilhafte Meinung. Plutarch und Martial nennen sie sogar traurig und verabscheuungswürdig. Diese Meinung ging auch auf die Christen über; denn so wie nach dem vorhin Gesagten die Lehrer der Kirche für das ascetische Leben und die dadurch begünstigte Ehelosigkeit eingenommen waren, so ungünstig war ihr Urtheil über die zweite Ehe, so, daß sie dieselbe den Klerikern nicht einmal gestatten wollten. Wir finden darum die Zeugnisse für diese Ansicht, außer bei den strengen Parteien der Novatianer und Montanisten auch bei den ältesten orthodoxen Kirchenlehrern. Auch Synodal-Beschlüsse machen sich schon früh über die zweite Ehe bemerkbar, ein gewisser Rigorismus in Beziehung darauf läßt sich selbst in der spätern Zeit nicht verkennen, und die griechische Kirche hegt selbst noch jetzt eine ungünstige Ansicht davon. Folgendes mag zum Beweise dienen. Schon Athenagoras nannte die zweite Ehe einen Ehebruch, der nur auf eine anständige Weise begangen werde. Noch deutlicher geschiehet dieß in der merkwürdigen Schrift Tertullians libri duo ad uxorem. Er schrieb sie, wahrscheinlich in einiger Entfernung von seiner Frau lebend, in der Absicht, um derselben, im Falle seines Todes eine zweite Verheirathung zu widerrathen. Zufrieden muß jedoch Tertullians Frau mit diesem, im ersten Briefe ausgedrückten Ansinnen nicht gewesen seyn, weil er in dem 2. Buche weit mildere Vorschläge thut, und nur so viel verlangt, sie möchte keinen Heiden heirathen, wenn sie ja nicht Wittwe bleiben könne. Aehnliche Zeugnisse, besonders aus dem 4ten Jahrhundert, hat Schöne gesammelt, in seinen Geschichtsforschungen Thl. 2. p. 359 ff., und zwar aus den Schriften des Basilius Magn., Chrysostomus, Gregorius v. Nyssa u. a. Daraus lernt man unter andern auch, daß bei der zweiten Ehe nicht so viel Gebräuche und Feierlichkeiten Statt finden durften, eine Gewohnheit, wovon sich die Spuren noch lange, selbst in der römischen Kirche, erhielten. Jedoch ist auch hier das Urtheil der spätern Kirchenlehrer oft schonender, und Augustin in seiner Schrift de nuptiis zeigt sich in diesem Puncte sehr nachsichtig. Was nun die Concilienbeschlüsse betrifft, so gehören hierher: Conc. Nic. c. 8. — Ancyr. c. 19. Laod. c. 1. Neocaesar. c. 8. Ja die letzte Synode hat sogar einen besondern Canon, worin den Geistlichen die Theilnahme an einer bigamischen

Hochzeit untersaget wird, und es ist in dieser Verordnung vorausgesetzt, daß selbst die priesterliche Einsegnung einer solchen Ehe verboten sei. Auch die **Constit. Apost. l. III. c. 2.** nennen die zweite Ehe Hurerei und Ehebruch. Von dieser Strenge mußte zwar in der Folge nachgelassen werden, bei den Geistlichen aber blieb der alte Grundsatz, den schon Tertullian, Origenes, Ambrosius und Hieronymus ausgesprochen hatten, noch lange beibehalten: **Bigamus ne ordinetur!** In der griechischen Kirche bestehet dieß Gesetz noch, und in der römischen ist es durch die Erzwingung des Cölibats überflüssig gemacht.

IV) Ursprung des kirchlichen Einflusses auf die eheliche Verbindung und allmählige Ausbildung desselben. — Als eine Verbindung von großer Wichtigkeit galt schon die Ehe bei denen, welche als Juden oder Heiden, zum Christenthume übergingen. An Ehegesetze waren also beide Gattungen von Christen gewöhnt. Es fragt sich nun, ob mehr die mosaischen Ehegesetze (s. Winers bibl. Reallexikon Art. Ehe) oder die Bestimmungen darüber aus dem römischen Rechte beachtet wurden? In der alten Kirche findet man weit häufiger Beziehung auf das römische, als auf das mosaische Eherecht, und vom VI. und VII. Jahrhundert an erhält letzteres erst eine Art von Uebergewicht. Wahrscheinlicher ist es, daß sich die frühern Christen im Ganzen nach den bestehenden römischen Gesetzen gerichtet haben, welche an sich zweckmäßig, den mosaischen auch nicht widersprechen. S. Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 249. — Es war darum gewiß schon früh Gewissenssache und auch Sache der Klugheit, diese Vorschriften zu berücksichtigen. Nimmt man nun an, daß bei den ersten Christengemeinden der Klerus, und namentlich das oberste Glied desselben, der Bischof, seine Aufmerksamkeit auf die äußere Kirchenzucht wendete; so ist es sehr begreiflich, wie man schon früh die Kirche und ihre Vorsteher bei der Ehe zur Berathung zog, und ihnen die dabei üblichen äußerlichen Feierlichkeiten übertrug. Es läßt sich daher vermuthen, nicht aber beweisen, daß bereits früh die Ehen kirchlich bestätiget und durch priesterliche Einsegnung geheiliget wurden. Schon **Ignatius ad Polycarp. c. 5.** verlangt, daß die Verlobten mit Wissen des Bischofs ihre Ehe schließen sollten.

Diese Anzeigen mögen anfangs nur Privatanzeigen gewesen seyn, um sich guten Rath zu erbitten; allein es mußten früh schon wichtige Gründe vorhanden seyn, diesen Privatgebrauch in eine officielle Anzeige an den Bischof zu verwandeln. Vielleicht trug hierzu am meisten der Abscheu vor den Ehen mit Nichtchristen bei. Der Bischof brachte nun die Anzeige zur allgemeinen Kenntniß der Gemeinde und dieß hieß **matrimonium profiteri in ecclesia** und eine Ehe, die dieser Anzeige ermangelte, galt für Häresie. S. **Tertull. de pudicitia c. 4.** Auch bemerkt Plank in s. Gesch. der chr. Religionsgesellschaft sehr richtig, daß an dieser Sitte auch das Streben der Kirche Antheil haben konnte, den Ehen mehr Religiöses beizufügen. Daraus läßt sich erklären, daß schon im dritten Jahrhundert dergl. Professionen für nothwendige Formalitäten gehalten wurden, und daß sich dafür schon mehrere Synodalbeschlüsse erklärten. Diese Professionen nahmen auch bald in der Kirche eine eigenthümliche Gestalt an, indem sie wahre Sponsalien wurden, und den Glauben herbeiführten, daß die letztern durch jene Profession ihre

besondere Gültigkeit erhielten. Dadurch wollte man die alte licentia repudior., d. i. die Freiheit, die Sponsalien wieder aufzuheben, beschränken. Dieß zog selbst in dem bürgerlichen Eherechte eine Veränderung nach sich, welches vorher eine freie Aufhebung der Sponsalien erlaubt, oder ihr doch nur sehr unvollkommene Obligation beigelegt hatte. Cod. Theodos. l. III. tit. 5. Plank a. a. O. p. 472. — Sollten diese Professionen einen vernünftigen Zweck haben, so war es wohl nöthig, daß ein größerer oder kleinerer Zeitraum vorüber ging, ehe es mit der Ehe selbst zum Abschluß kam. Mit diesem feierlichen Abschlusse war nun eine andere religiöse Feierlichkeit in Verbindung getreten, die sogenannte benedictio sacerdotalis, die sich, wie aus dem Judenthume, so aus dem Gaiste des Zeitalters, der wichtige menschliche Angelegenheiten auch religiös wichtig zu machen suchte, gnügend erklären. Manche setzen diesen Gebrauch schon gegen das Ende des II. Jahrhunderts, manche auch später. Einige halten dafür, daß diese Benedictio nur bei den Sponsalien Statt gefunden habe, und daß nach Ablauf des bestimmten Zeitraums die Ehe gültige Kraft auch ohne diese Formalität erhalten habe. Zu welcher Zeit nun auch diese Benediction mag angewendet worden seyn, ob bei den beginnenden Sponsalien oder beim wirklichen Abschluß der Ehe; so ist doch so viel anzunehmen, daß sie keine besondere gesetzliche Kraft hatte. Die Ehen wurden gesegnet, wie man jede andere Sache segnet. Sie wurden gesegnet und geweihet, wenn man die ersten Schritte dazu that, oder wenn sie abgeschlossen wurden, so wie man Kirchen weihete und segnete, wenn man den Grund dazu legte oder wenn sie völlig aufgebauet waren. Daher findet sich auch von der verbindenden oder bestätigenden Kraft der Benediction keine Spur in dem römischen Rechte jener Zeit. Nach Justinians Novellen (Nov. 74. c. 4. §. 1.) wird es nur dem, der keinen Heirathscontract machen, und doch eine rechtmäßige Ehe schließen will, zur Pflicht gemacht, daß dieß in einer Kirche (orationis domus) von dem Sachwalter der Kirche (defensor ecclesiae) zu bezeugen, der dann 3 oder 4 Zeugen herbeirufen und von diesen eine attestirende Registratur aufnehmen soll, die mit seiner und der Zeugen Unterschrift den neuen Eheleuten zu übergeben sei. Auch dies konnte wegbleiben und das unterschriebene Protocoll in dem Archive der Kirche bei den heiligen Geräthen aufbewahrt werden, bis es einst als Beweis einer legitimen Ehe zu produciren sei. War nun dieß auch nicht das einzige übliche Verfahren, so ist doch bei allen andern Formalitäten der Art so viel wahr, daß die priesterliche Einsegnung nicht als eine gesetzliche Bestimmung Statt fand; eine Eigenthümlichkeit, die sich bis zum IX. Jahrhundert behauptete.

Von dieser Zeit an aber gewinnt die Kirche neuen Einfluß auf die eheliche Verbindung, indem auch jetzt das bürgerliche Gesetz die benedictio als Bedingung gesetzlicher Ehen allgemein zu machen sucht. Der Kaiser Leo der Weise läßt in den von ihm ertheilten Gesetzen von 889 bis 911 schon den Grundsatz aufstellen, daß eine ohne Benediction geschlossene Ehe ungültig sei, und aller rechtlichen Ansprüche ermangele. S. Imp. Leonis Const. 89 in corpus juris civil. — Um diese Zeit oder vielleicht schon früher galt diese Anordnung schon als gesetzlich für das fränkisch-deutsche Reich, und man zog sogar den Aberglauben mit in

das Interesse, daß man von den nuptiis clandestinis, d. h. von solchen, die nicht öffentlich in der Kirche, durch priesterliche Benediction geschlossen worden waren, behauptete, sie wären von allerlei Unglücksfällen begleitet. Daher heißt es in den Capitularien der fränkischen Könige von solchen Ehen: Procreari solent caeci, claudi, gibbi et lippi, sive alii turpibus malis adspersi. Man sieht aus diesen Verordnungen, daß es schwer halten mußte, dieß Gesetz allgemein zu machen, weil man selbst zu solchen Mitteln seine Zuflucht nahm. Was nun aber Staatsgesetze nicht so umfassend nach der damaligen Lage der Dinge so allgemein bewirken konnten, das suchte Roms Klugheit dadurch mit zu erreichen, indem es seine Liturgie im Abendlande möglichst weit zu verbreiten suchte, in welcher der ritus der benedictio sacerdotalis besonders berücksichtiget war.

Noch einen Schritt weiter that die Kirche, als sie später mit der Ehe den Begriff eines Sakraments verband. Vom VIII. bis X. Jahrhunderte kannte man nur vier Sakramente, aber schon im Jahre 1124 konnte der Bischof Otto von Bamberg den bekehrten Pommern 7 Sakramente empfehlen. Durch diesen Umstand aber gewann die Kirche die für sich günstige Ansicht: „ein Sakrament könne nur vom Priester administriret werden. Die Ehe sei aber ein Sakrament, mithin könne sie auch nur durch priesterliche Mitwirkung gültig werden.“ Diesen Sakramentscharakter konnten aber die bereits gewöhnlichen liturgischen Formeln nicht bewirken; es mußte also dafür eine besondere Formel erfunden werden. Sonderbar bleibt es immer, daß man vor dem XV. Jahrhundert die Formel: ego vos conjungo etc., nicht findet. Vielleicht läßt sich dieß aus der Unbestimmtheit erklären, womit sich die berühmtesten Kirchenlehrer über die Ehe als Sakrament erklärten. Als man aber darüber mehr ins Reine gekommen war, da änderte man die alte Benedictionsformel in eine Copulationsformel um, wodurch das eheliche Bündniß erst abgeschlossen werden sollte. Dieß geschah aber erst im Anfange des XV. Jahrhunderts, ohne daß jedoch die nunmehr übliche Formel eine besondere nota characteristica geworden wäre, von welcher die Gültigkeit der Ehe allein abhing. Vielmehr blieben die Kirchengesetze immer schwankend, wenn es galt, diesen Gegenstand näher zu erörtern. Die Ehe als bürgerlicher Contract ist darum schon gültig, wenn die Brautleute vor Pfarrer und Zeugen ihre gegenseitige Einwilligung zur Ehe erklären, wenn auch die priesterliche Einsegnung als außerwesentliche Ceremonie nicht hinzu gekommen ist. — Hier entstehet nun die Frage, ob eine Ehe, wobei die priesterliche Einsegnung, und mithin der Charakter eines Sakramentes fehlet, nach kanonischen Gesetzen schon unauflöslich sei? Nach den Dekreten der Tridentinischen Synode Sess. 24. c. 1. ist diese Frage nach ihrem ganzen Umfange zu bejahen. Sie erkläret nur die Ehe für ungültig, die nicht vor dem Priester und 2 oder 3 Zeugen ist abgeschlossen worden, und bestimmt mithin die bürgerliche Gültigkeit der Ehe nur durch gesetzmäßig eingegangene Sponsalien. Dieß veranlaßte die Distinction zwischen bürgerlich gültiger und sakramentalischer Ehe, welche letztere diesen Charakter erst durch die Copulation erhielt.

Sobald der Begriff der Ehe als eines Sakramentes üblich war, mußte auch die Frage entstehen, wer denn eigentlich minister sacra-

menti sei? Ist es der Priester vermittelst der Benediction oder Copulation, so wird die verbindende Kraft um nichts dadurch vermehrt, und sind es die Verlobten selbst, so wäre diese nur überflüssig. Nach den Aussprüchen der Synode zu Trident sind es allerdings die Verlobten, wenn sie ihre Sponsalien de praesenti, welche schon als die Ehe selbst anzusehen sind, vor Priestern und Zeugen erklären, und durch diese Erklärung wird die Ehe ein Sakrament. Wenn also einige neuere Kanonisten den Priester für den minister sacramenti erklären, so fließet diese Ansicht aus dogmatischen Gesichtspuncten, die erst seit der Reformation Einfluß erhielten.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das zeither Gesagte zurück, so ergiebt sich Folgendes, wenn man den Antheil der Kirche an der Matrimonial-Gesetzgebung bestimmen will. **Die Kirche hat zu allen Zeiten nur eine Concurrenz mit dem Staate in Anspruch genommen. Daß in den ersten fünf Jahrhunderten die Kirche an der Ehe-Gesetzgebung noch keinen Antheil nahm, hat selbst Bellarmin zugestanden. Und wenn, wie wir gesehen haben, seit Justinian auch in der Civil-Gesetzgebung auf kirchliche Bestimmungen Rücksicht genommen wurde; ja wenn im Zeitalter der Carolinger die kirchliche Einsegnung auch von Seiten des Staates und unter Strafe vorgeschrieben wurde; so geschah doch dieß so, daß die dahin zielende Gesetzgebung als vom Staate ausgehend betrachtet wurde. Zwar läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß in der Periode von X—XVI. Jahrhundert die Kirche einen überwiegenden Einfluß auf die Ehesachen gehabt hat. Allein der Beweis läßt sich sehr schwer führen, daß dieß auf eine verfassungsmäßige Art geschehen und vom Staate sanctioniret worden sei. Man denke hier an die Widersprüche, welche die Einführung der Dekretalen fand, an die Widersprüche einzelner Regenten, z. B. des römischen Kaisers Ludovicus Bavar. im J. 1342 an die bekannten Streitschriften eines Wilhelm von Occam und Marsilius von Padua.** Vgl. Augusti's Denkwürdigk. Thl. 9. p. 259.

Dadurch aber, daß der Kirche eine Concurrenz in dieser Angelegenheit entweder gänzlich verweigert oder doch nicht auf eine genügende Art zugestanden wurde, entstand zwischen Kirche und Staat ein noch jetzt dauernder Zwiespalt, welcher für beide gleich nachtheilig ist, wie sich dieß aus den spätern Abschnitten dieses Art. ergeben wird.

Da das jetzt Gesagte mehr von der abendländischen Kirche gilt, so wird hier mit einigen Worten erwähnt werden müssen, wie sich in der morgenländischen Kirche das Verhältniß zur Ehe gestaltet habe. Wir führen hier nur summarisch das Wesentliche an, indem von mehreren einzelnen Punkten, wie Ehescheidung, verbotene Grade u. s. w., weiter unten die Rede seyn wird. Die griechische Kirche betrachtet die Ehe als eine rechtmäßige Verbindung zwischen Mann und Weib, wel-

che um der Keuschheit und Kinderzeugung willen eingesetzt sei. Sie setzt darum die Vermeidung der Unzucht mit unter die Absichten des Ehestandes. Wenn auch sie die Ehe als ein Sakrament betrachtet, so versteht sie unter letzterm eine heilige Ceremonie, welche unter einer sichtbaren Gestalt wirket, den Seelen der Gläubigen die unsichtbare Gnade Gottes mittheilt und welche von Christo verordnet ist. Die Vielweiberei halten sie für unerlaubt. Auch gestatten sie nicht gern mehr als eine Heirath; die zweite und dritte erschweren sie, die vierte ist ganz verboten. Dieß gilt von Laien. Von den Geistlichen dürfen aber die Priester und Diakonen heirathen; aber einmal darf die Frau keine Wittwe seyn und dann muß die Heirath auch noch vor der Ordination geschehen. Nach derselben dürfen sie nicht mehr heirathen, eben dieses ist ihnen auch untersagt, wenn ihnen die Frau stirbt. Wenn indessen ein Priester oder Diakon nach der Ordination oder nach dem Tode seiner ersten Frau zum zweiten Male heirathen will, so ist ihm das zwar nicht verwehrt, aber er wird für unfähig zu geistlichen Verrichtungen erklärt, und hört in der That auf, Priester oder Diakon zu seyn, ob er gleich honoris causa seinen vorigen Sitz auf der Bank der Priester oder Diakonen behält. Und hier glauben sie in 1 Tim. 3, 2. und 12. einen Grund gefunden zu haben. Die Geistlichen der geringern Orden, als Unterdiakonen, Lectoren u. dergl., dürfen zur zweiten Ehe schreiten, ohne ihren Orden zu verlieren, werden aber hernach nicht weiter befördert. Obgleich die Bischöfe nach dem Spruche 1 Tim. 3, 2. heirathen dürfen, auch in der alten Kirche oft genug verheirathet waren; so geschieht es doch seit längerer Zeit nicht mehr, weil die Bischöfe und mithin auch die Erzbischöfe und Patriarchen immer aus den Mönchen genommen werden, welche das Gelübde der Keuschheit abgelegt haben, das die Griechen für unauflößlich halten.

V) **Aeußere Forderungen zu einer rechtmäßigen Ehe, die sich früh schon bildeten und ziemlich allgemein fortgedauert haben.** Dahin ist vor allen Dingen zu rechnen

a) **das sogenannte Anmelden der Ehe bei dem Bischofe oder Pfarrer.** — Die Zeugnisse für diese Gewohnheit, wie sie in den Briefen des Ignatius vorliegen und sich in Tertullians Schriften oft wiederholen, haben wir schon im vorigen Abschnitte berührt. Das Anmelden einer Ehe beim Bischofe war demnach früh vorhanden, es dauerte aber auch fort, nachdem sich die christliche Kirche weiter verbreitet und ihre Verfassung mehr ausgebildet hatte. Wenn späterhin diese Meldung auch nicht mehr dem Bischofe, sondern einem andern Kleriker gemacht wurde, so dauerte sie doch immer fort, und wir finden die Beweise davon in mehrern Synodalbeschlüssen und im jure canonico. Der Grund davon läßt sich auch leicht einsehen, wenn man sich nur an die ausgebildete Lehre von den verbotenen Graden erinnert, von welchen bald die Rede sein wird. Durch dieses Anmelden konnte die Kirche bald erfahren, ob eine zu schließende Ehe ihren Verordnungen deshalb entspreche oder nicht. Daher behielt auch später die protestantische Kirche diese Sitte. Gewöhnlich ist der Pfarrer mit einem besondern Regulativ versehen, worin die Fragen ausgedrückt sind, die er an Ehelustige thun muß, und von

deren Beantwortung es abhängt, ob Aufgebot und Trauung nach der gesetzlichen Ordnung erfolgen könne. Auf dieses Anmelden folgt dann gewöhnlich

b) das Aufgebot. Man verstehet darunter die öffentliche, kirchliche Bekanntmachung einer zu schließenden Ehe. Man hatte dafür verschiedene Namen, wie z. B. bannum ecclesiastic. nuptiale, bannus nuptialis, proclamatio publica, denunciatio e suggestu, evocatio. Merkwürdig ist es, daß sich dafür kein Zeugniß in der alten Kirche findet. Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 291 ff. sucht sich dieß so zu erklären, daß anfangs durch die bloße Anmeldung beim Bischofe die Ehe schon die nöthige Oeffentlichkeit gewonnen habe. Uebrigens könne man auch annehmen, daß nach der Anmeldung beim Bischofe eine öffentliche Erklärung von Seiten der Obrigkeit erfolgt sei, so, daß diese Gewohnheit vielleicht lange als ein Civilact bestanden habe, wie noch jetzt in der französischen und holländischen Verfassung. Am wahrscheinlichsten sei aber, daß in den öffentlichen Kirchengebeten nach den Worten: Lasset uns beten für diejenigen, welche im Ehestande und in der Kinderzucht leben, eine besondere namentliche Erwähnung der neuen Eheleute Statt gefunden habe. Welcher Grund dieses Stillschweigens auch Statt finden mag, so ist doch so viel wahr, daß man spät, nur im XII. Jahrhundert das erste Kirchengesetz findet, welches die kirchliche Proclamation verordnet, und zwar im Conc. Lateran. II. a. 1139, wiederholt Conc. Lateran. IV. a. 1215. c. 12. Hier heißt es mit klaren Worten: Ne quis copuletur, nisi publice proclamatur. Bei dieser Einrichtung ist es im Abendlande immer geblieben, was auch Conc. Trident. sess. XXIV. c. 1. bestätigt. In der orientalisch-griechischen Kirche hingegen ist die kirchliche Proclamation nicht gewöhnlich, und wird, wie wir weiter unten sehen werden, durch die Verlobung ersetzt. Das dreimalige Aufbieten behauptet Calvoër ritual. eccles. P. I. p. 35, sei zu Ehren der Dreieinigkeit geschehen. Näher aber liegt nach Augusti a. a. O. das Trinundinum Romanum oder die Zeitdauer, welche nach der römischen Verfassung zwischen dem Vorschlage zu einem Gesetze und der Annahme und Bekanntmachung desselben verfließen mußte. Diese war auf tres nundinas (Markttage) festgesetzt, und man berechnete sie bald auf 17, bald auf 21, bald auf 27 Tage. In manchen Ländern ist schon ein zweimaliges Aufgebot hinlänglich, am häufigsten jedoch wird dreimal aufgeboten. Zunächst beabsichtigte man dabei mehr ein bürgerliches Verhältniß in Betreff der Ehehindernisse, des Einspruchs u. s. w. Die Kirche suchte aber diese bürgerliche Observanz durch Gebet und Fürbitte auch religiös-feierlich zu machen. S. Born exercit. juris canon. de bannis nuptialib. Leipzig 1754. Bekanntlich ist, wie das Anmelden, so auch das Aufgebot in die protestantische Kirche übergegangen.

3) Copulation, Trauung. — Man versteht bekanntlich darunter den besondern Act, wo eine Ehe als gültig und rechtskräftig auch durch Mitwirkung der Kirche erklärt wird. Die lateinische Benennung copulatio ist weder altrömisch, noch altkirchlich; denn z. B. in Du Fresne glossar. med. et infim. latinitatis fehlet dieß Wort ganz. Noch öfter kommt copula conjugalis vor. Die Protestanten zogen um seiner größern Deutlichkeit und Bestimmtheit willen das Wort

copulatio vor. In der römischen Kirche gilt mehr, wie bereits oben gezeigt worden ist, die Benennung benedictio conjugum, sacerdotalis. Das deutsche Wort Trauung leiten die Meisten von dem im Mittelalter vorkommenden Worte affidatio, affidare ab, welches anfänglich von der Verlobung, später aber auch von der kirchlichen Bestätigungsfeierlichkeit der ehelichen Verbindung gebraucht wird. Die auffallende Erscheinung, daß die kirchliche Trauung in den ersten acht Jahrhunderten nicht in Schriften erwähnt wird, in welchen man Nachrichten darüber finden sollte, z. B. in den apostolischen Constitutionen u. a., läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß eine besondere Liturgie für den Trauungsact im Oriente erst im IX. Jahrhundert angeordnet wurde, wodurch sie sich zu einem integrirenden Theile des öffentlichen Gottesdienstes gestaltete. Daß es schon früher besondere Feierlichkeiten für die eheliche Verbindung gegeben habe, dafür sprechen deutliche Zeugnisse, die wir oben aus Ignatius und Tertullian bereits angeführt haben. Man vergl. damit auch Bingh. Antiquit. l. XXII. c. 4. §. 1., welcher überschrieben ist: Solemnia nuptiar. inter christianos jam inde a principio per ministros ecclesiae celebrari solita. Nur muß der oben schon erwähnte Umstand noch einmal in Erwähnung gebracht werden, daß die Ehen, die ohne dergleichen öffentliche gottesdienstliche Feierlichkeiten heimlich vorgenommen wurden, deswegen nicht für ungültig anzusehen waren, wenigstens in soweit sie sich auf einen bürgerlichen Vertrag mit gründeten. Erst auf der allgemeinen KV. zu Trient wurde festgestellt, daß die Gegenwart des eigentlichen Pfarrers, als eines gesetzmäßigen Zeugen, zur Gültigkeit der Ehe als unumgänglich nothwendig sei, und daß mithin alle Trauungen, die, ohne diese Bedingung zu erfüllen, vorgenommen würden, als nichtige und ungültige Winkelehen angesehen werden sollten. Ueber andre verschiedene Ansichten von der Ehe in der katholischen und protestantischen Kirche wird weiter unten schicklicher die Rede seyn. S. de benedictione nuptiali (Pfanners) observ. eccles. Vimariae 1695. — Sam. Schelwig de antiquitate consecrationis nuptialis. Gedan. 1689. Christ. Kortholt. de necessitate consecrationis nuptialis. Kilon. 1690. J. G. Bressler, utrum consecratio nuptialis ad matrimonium necessaria sit. Viteberg. 1715.

Da die griechische Kirche hierin etwas abweicht, so wollen wir kurz nachweisen, was bei ihr wesentlich erfordert wird, um eine Ehe abzuschließen. Sie kennt die sogenannte Proclamation gar nicht, sondern von Wichtigkeit ist hier mehr

1) die Verlobung. — Gewöhnlich geschieht sie in der Kirche, selten im Hause. Im Schiffe der Kirche nähert sich der Priester den Brautleuten, führet sie nach überreichten brennenden Wachskerzen in den Chor ein, wo, nachdem die zu verehelichenden Personen beräuchert und bekreuzigt worden sind, die Ring=Ceremonie erfolgt, die gewöhnlich in der Auswechselung eines goldenen und silbernen Ringes bestehet, wobei der Priester besondere Formeln und Gebete spricht, in welchen die Bedeutung des Ringes nachgewiesen wird. Gewöhnlich nach einem bestimmten Zeitraume, zuweilen auch unmittelbar nach der Verlobung erfolgt eigentlich

2) die Krönung, Bekränzung (στεφάνωμα). Dieser

Trauungsact hat auch seine bestimmte Liturgie. Es geht ihm eine Predigt voraus, in welcher von der Würde und den Obliegenheiten des Ehestandes die Rede ist, dann werden die Fragen wegen des Eheversprechens und der Ledigkeit vorgelegt, und am Schlusse des vorgeschriebenen letzten Gebetes erfolgt die Krönung. Der Priester nimmt die auf dem Altare liegenden Hochzeitkränze, und setzt sie zuerst dem Bräutigam und dann der Braut unter besondern Formeln auf. Dann folgen wieder Gebete, Bibellectionen und dergl. — Nach beendigter Krönung reicht der Priester mit Gebet und Segen den neuen Eheleuten einen Glasbecher mit Wein, woraus er jedes dreimal trinken läßt. Dieß soll auf die Hochzeit zu Cana anspielen.

3) **Das Abnehmen der Kränze** (*λύσις τῶν στεφάνων*). Zuweilen erfolgt sie unmittelbar nach der Bekränzung, zuweilen erst 8 Tage darauf, wo der Priester unter ähnlichen Gebeten die Kränze abnimmt, und die Verehelichten nach ertheiltem Segen entläßt. Bei der zweiten und dritten Heirath fallen diese Ceremonien entweder ganz weg, oder sie sind abgekürzt. Die vierte Heirath ist gänzlich verboten und wird als Ehebruch angesehen; ein Umstand, der klar beweist, daß hier die Ansicht der alten Kirche fortgewirkt habe. Außer den oft schon angeführten Schriften über die griechische Kirche v. Goar, King, Heineccius, findet man auch eine wörtlich wiederholte Uebersetzung der hierher gehörigen Liturgie in der neuesten Schrift G. F. Schmitt's die morgenländische, griechisch=russische Kirche u. s. w. Mainz 1826. S. 171—190. Noch specieller ist eine hierher gehörige Monographie: Von den feierlichen Hochzeitgebräuchen der heutigen griechischen und morgenländischen Christen, von J. Fr. Burscher. Leipzig 1754.

VI) **Einige der wichtigsten Streitfragen in Beziehung auf die eheliche Verbindung.** — Dahin dürfte vor allen Dingen gehören

a) **die Lehre von den verbotenen Graden (gradus prohibiti).** Aus dem Judenthume waren bereits Eheverbote bekannt, so wie sie auch nicht im römischen Eherechte fehlten. Es ist darüber gestritten worden, ob man hier mehr mosaische oder römische Ehegesetze berücksichtigt habe. Im Ganzen genommen möchte das Letztere wahrscheinlicher seyn. Bis zur Zeit Constantins mag es daher auch nur bei den im Römerreiche üblichen Gesetzen hier geblieben seyn. Als aber das Christenthum zur Staatsreligion erhoben worden war, gewannen die Kirchenlehrer mehr Einfluß. Sie konnten daher die ehelichen Angelegenheiten in ihren Kreis ziehen, die bestehenden Verordnungen über verbotene Grade ausdehnen, verschärfen oder auch durch Landesgesetze bestätigen lassen. Allein die weltliche Obrigkeit behauptete dabei doch immer entschiedenes Ansehen und änderte und nahm zurück, wie sie es für gut befand. Auch wurden die neuen Vorschriften dieser Art oft genug, wie vom Volke, so von Staatsbeherrschern übertreten. Wir wollen dieß nur durch einzelne Beispiele erläutern. So hatte es Constantius für ein Hauptverbrechen erklärt, wenn Jemand Bruders= oder Schwestertochter heirathe. Auch untersagte er die Heirath mit der Frau des verstorbenen Bruders und mit der Schwester der ersten Frau. Theodosius dehnt dieß Gebot auch auf die Geschwisterkinder aus. Allein trotz dieser Gesetze heirathete Hono=

rius zwei Schwestern hinter einander, beides Töchter des Stilico. Arcadius milderte dieses Gesetz wieder; Theodosius der Jüngere hingegen untersagte aufs Neue die Verbindung mit des Bruders Wittwe, so wie mit der Schwester der verstorbenen Frau. Justinian erlaubte aber nachmals förmlich, daß sich Geschwisterkinder mit einander verehelichen konnten. Aus diesen Beispielen wird man sehen, daß jetzt und auch noch in späterer Zeit die kirchliche Legislation in Ehesachen sehr beschränkt blieb. Nur als die vollkommen ausgebildete Hierarchie ein sogenanntes jus canonicum geschaffen hatte, gewann die Kirche einen weitern Wirkungskreis auch hier. Die Canonisten haben die Fälle, in welchen die Ehe der Verwandtschaft wegen unstatthaft ist, mit großer Genauigkeit angegeben. Die Verwandtschaft aber ist theils consanguinitas (Blutsfreundschaft), theils affinitas (Schwägerschaft). Folgende Verse berühren die 13 hierher gehörigen Fälle:

Nata, soror, neptis, matertera fratris et uxor.
Et patrui conjux, mater, privigna, noverca.
Uxorisque soror, privigni nata nurusque
Atque soror patris conjungi lege vetantur.

Diese Theorie, wie sie die Abschließung gewisser Ehen sehr erschwerte, hatte die mit Recht hart angeklagten Dispensationen der Päpste zur Folge (sie sollen mit dem Papste Paschalis II. am Ende des XI. Jahrhunderts ihren Anfang genommen haben), wodurch diesen eine höchst willkommene Gelegenheit zu herrschen und zu gewinnen gegeben wurde. Noch nachtheiliger wirkte aber hier die Lehre von der Einwirkung der geistlichen Verwandtschaft ein (cognatio spiritualis). Zwar beruft man sich von Seiten der Kirche darauf, daß schon Justinian Codic. l. V. tit. V. l. 25., wenn auch nicht dem Namen, doch der Sache nach etwas Aehnliches verordnet habe. Allein man hat immer angenommen, daß bei diesem Gesetze theologischer Einfluß nicht zu verkennen sei. S. Schröckh K. G. Thl. XVI. S. 399. Auf jeden Fall verdient die Kirche im Oriente wie im Occidente Tadel, daß sie dem anfangs einfachen Gesetze eine Ausdehnung gaben, wodurch die Ehe auf jede Art erschwert wurde. Concilienbeschlüsse schon vom VII. Jahrhundert an Conc. Trull. (a 692) c. 58. machten sich hier der größten Uebertreibungen schuldig, indem sie die geistliche Verwandtschaft für stärker als die leibliche erklärten, und auch später von der Confirmation eine ähnliche Wirkung, wie von der Taufe behaupteten. Diese Gattung von Verwandtschaft bestehet demnach 1) inter baptizantem vel confirmantem, et baptizatum et confirmatum. 2) Inter baptizantem et confirmantem et parentes baptizati et confirmati. 3) Inter patrinam et matrinam et inter parentes baptizati vel confirmati. S. Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 265—66. — In moralischer Beziehung verdient noch gelesen zu werden Reinhards Moral Thl. 3. p. 303 ff. Eine besondere wichtige Monographie für den besprochenen Gegenstand ist: Schlegels krit. und systemat. Darstellung der verbotenen Grade der Verwandtschaft und Schwägerschaft. Hannover 1802. S. 350—544.

b) **Ehelosigkeit der Geistlichen.** — Wenn es irgend einen Controverspunct giebt, der vielseitig historisch, philosophisch und dogmatisch ist beleuchtet worden, so ist es das Eheverbot der Geistlichen

in der römischen Kirche. Vorbereitet wurde die Meinung von dem Verdienstlichen der Ehelosigkeit des geistlichen Standes bereits durch die früh eindringenden überspannten ascetischen Begriffe, welche ihren Ursprung sowohl im Judenthume, als auch in der damaligen Zeitphilosophie hatten. Wenn, wie wir oben gesehen haben, selbst berühmte Kirchenlehrer der Ehelosigkeit schon im allgemeinen einen hohen Werth beilegten, wie nahe lag es dann, diese besonders für die Kleriker zu wünschen, die früh schon anfingen, einen besondern geheiligten Stand zu bilden! Mehr noch als dieses wirkte das sich bildende Institut der Mönche und Nonnen, die gleichsam, wie sie glaubten, ihre Ansprüche auf das eheliche Leben als ein Gott wohlgefälliges Opfer darbrachten. Ihnen gegenüber mußte der übrige Klerus, wenn er verheirathet war, als minder heilig und niederer Weltlust zugewendet erscheinen. Noch mehr aber wirkte hier die aufstrebende Hierarchie Roms, die sich bald überzeugte, wie wichtig ihr ein ganzer einflußreicher Stand in und außer Europa werden mußte, der genöthigt sei, durch seine eigenthümliche Stellung das päpstliche Interesse zu dem seinigen zu machen. Wir finden darum auch bei der Einführung des sogenannten Cölibats eine allmählige Entwickelung. Anfangs nur frommer Rath, dann schon moralischer Zwang, später wirkliche Synodal-Verordnungen, und endlich das despotische Zwanggesetz, welches durch Hildebrand im XI. Jahrhundert erfolgte. Ob dieser Papst das glimpfliche Urtheil verdiene, welches Augusti I. 1. p. 267 und Voigt: Hildebrand, als Papst Gregor VII. Weimar 1826. S. 207 über ihn in Absicht auf die erzwungene Ehelosigkeit der Geistlichen aussprechen, möchte doch zweifelhaft seyn, indem hier Hildebrand mit empörender Härte verfuhr, die weltliche Macht zu Hülfe rufte, und sich selbst Gewaltthätigkeiten gegen die erlaubte, die sich seinem Willen nicht fügten. Man findet in Mosheims K. G. 2. B. p. 411 bes. in d. Anmerkk. das Benehmen Hildebrand's treu und gerecht geschildert. Ueberhaupt muß man bei dieser Gelegenheit zwei Punkte nie vergessen, einmal, daß selbst sonst feurige Lobredner des ehelosen Lebens in den frühern christlichen Jahrhunderten die sittlichen Nachtheile, die dieser unnatürliche Zwang für den Klerus herbeiführen mußte, zum Theil selbst schon beklagen und eingestehen müssen, und dann, daß der Cölibat selbst in der römischen Kirche nur durch despotische Maaßregeln konnte eingeführt werden, und stets selbst bis auf unsre Zeit Widerspruch gefunden hat. Anlangend den ersten Punct, so gehört hierher die früh schon getadelte Erscheinung der sogenannten Liebesschwestern. Kleriker nämlich lebten mit Frauen zusammen unter dem unschuldig klingenden Namen einer Schwester. Dergleichen Frauenzimmer nannte man συνείσακτοι oder ἀγαπηταί. Ein solches Zusammenleben war freilich schon früher in Rom bekannt, jedoch auch übel berüchtigt, wie aus dem 9. B. der Ovidischen Metamorphosen und aus einem Epigramme des Martial zu ersehen ist.

> Dulcia fraterna sub nomine furta legemus.
> Quare non habeat, Fabulle, quaeris
> Uxorem Themison? habet sororem.

Gleiche Ansichten hegten auch die Kirche und ihre berühmtesten Sprecher vom III. Jahrhundert abwärts. Schon die große Synode zu

Nicäa fand es nöthig, im 3. Seculo zu untersagen: „daß weder ein Bischof, noch ein Presbyter, noch ein Diakon συνείσακτον γυναῖκα bei sich haben sollte. Männer, wie Epiphanius, Chrysostomus, Hieronymus u. a., schildern das Strafbare dieses Umganges oft wirklich nur allzusinnlich und schlüpferig, ohne jedoch daran zu denken, daß ihre unnatürliche, überspannte Sittenlehre keine andern Folgen haben konnte. M. s. de synisactis et agapetis steht in Muratori's anecd. Graec. Patavii 1719. — Was nun den Cölibat betrifft, so hat er unendlich viel Bestreiter, besonders nach der Reformation, gefunden. Die protestantische Kirche hat treffliche Schriften dieser Art aufzuweisen, wovon wir nur ein Hauptbuch nennen wollen: Dr. J. G. Körner vom Cölibate der Geistlichen. Leipzig, bei Weidmann's Erben 1784. Merkwürdig ist es aber, daß dieser Gegenstand selbst von zwei Katholiken in der neuesten Zeit so umfassend und gründlich bearbeitet worden ist, daß es sich jeder protestantische Theolog zur Ehre anrechnen könnte, dieß Buch geschrieben zu haben. Es führt den Titel: Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte von Dr. Joh. Anton Theiner und Augustin Theiner. 1. Bd. Altenburg 1828. 580 S. 2. B. 1039 S. Ein anderer Punct, der auch zu verschiedenen Urtheilen Veranlassung gab, betrifft

c) **die gemischten Ehen.** — Schon das mosaische Gesetz verbietet den Israeliten alle eheliche Verbindung mit den Heiden, z. B. zwischen Israeliten und Kananitern. Exod. 34, 16. Deut. 7, 3. M. s. die beiden Art. in Winers bibl. Reallexikon Ehe und Vielweiberei. Im N. T. befindet sich ein ähnliches Gesetz nicht; denn die hierher gezogenen Stellen 1 Cor. 7, 39. 2 Cor. 6, 12. 2 Joh. V. 10. sind unbestimmt und tragen mehr den Charakter eines guten Rathes an sich. Es lag in der Natur der Sache, daß beim Beginnen des Christenthums gemischte Ehen Statt finden mußten, indem Heiden und Juden so zum Christenthume übergingen, daß die Verheiratheten einerseits oft der alten Anbetungsweise treu blieben. Diese Art von Ehen greifen darum die Kirchenväter nach dem Vorgange der Apostel nicht an, 1 Cor. 7, 12 ff., sondern ertheilen hierbei eben solche erbauliche Rathschläge, wie jene. Eine merkwürdige Stelle der Art findet sich in Tertull. ad uxorem l. II. c. 2—9.

Allein desto strenger urtheilt derselbe Tertullian am Schlusse der angeführten Stelle, wenn ein Christ ein heidnisches Weib heirathet und umgekehrt. Fideles, sagt er darum, gentilium matrimonia subeuntes stupri reos esse constat et arcendos ab omni communicatione fraternitatis. Dieser Grundsatz erhielt sich auch durch ähnliche Ansichten der spätern Kirchenlehrer, und die Belege dazu findet man gesammelt in Bingh. Antiquit. l. XXII. c. 2. §. 1. Auch Synodalbeschlüsse und selbst Staatsgesetze verpönten solche gemischte Ehen. Auch darüber findet man genaue Nachweisung b. Bingh. a. a. O. Wir führen nur einige Belege an, z. B. Conc. Chalced. c. 14. Arelat. I. c. 11. Illiberit. c. 15. 16. 17. — Cod. Just. l. I. tit. IX. de Judaeis leg. 6. Cod. Theodos. l. III. tit. 7. de nuptiis leg. 2. — l. IX. tit. ad legem Juliam de adulteris leg. 5. — Der Heiden geschieht späterhin nicht so oft Erwähnung, weil diese in den Jahrhunderten nach

der Völkerwanderung immer seltener werden. Dagegen sind die Eheverbote mit den Juden beinahe ein stehender Artikel in der kirchlichen und politischen Gesetzgebung. Seit dem VII. Jahrhundert kommen auch Verbote mit den Muhamedanern hinzu, die sich leicht aus der bei den Moslemin bestehenden Polygamie erklären lassen. Etwas ausführlicher müssen wir jedoch der Erscheinung gedenken, daß Ehen selbst mit gewissen Häretikern verboten waren. Es müssen dies aber blos solche gewesen sein, die so ausgeschieden waren, daß sie gar nicht mehr für Christen galten, und daß selbst ihre Taufe für ungültig angesehen wurde. Auf diese geht wohl unter andern Conc. Laodic. can. 10., wo den Klerikern der untern Stufen verboten wird, sich mit Häretikern, jüdischen und heidnischen Personen zu verheirathen. Mit Häretikern anderer Art findet es sogar die rechtgläubige Kirche gerathen, Heirathen zu billigen, indem auf diese Art manche für ihre Partei könnten gewonnen werden. Man würde jedoch sehr irren, wenn man annehmen wollte, daß die Kirche selbst mit Hülfe des Staates dergleichen Ehen gänzlich habe verhindern können. Hieronym. ep. 11. ad Acheragiam klagt, daß es viele Weiber gäbe, die mit Götzendienern verbunden wären, was habe aber Christus mit Belial gemein. Uebrigens aber findet man den frühern billigen Grundsätzen gemäß keine Spur, daß einmal eine gesetzmäßig vollzogene Ehe zwischen Christen und Nichtchristen für ungültig wäre erklärt und getrennt worden. Vielmehr sah man solche Ehen oft als Mittel an, wichtige Personen, die noch dem Heidenthume angehörten, für das Christenthum zu gewinnen. Man denke hier nur an die Clotildis, welche den heidnischen König Chlodwig heirathete und — zum Christenthume bekehrte, und vergleiche wegen anderer Beispiele die kleine Monographie von Joh. Gottfr. Kneschke: De relig. christiana a sexu muliebri per connubia propagata. Comment. I—VI. Zittav. 1817—20. 4. — Im allgemeinen aber wurden dergleichen gemischte Ehen nur gemißbilligt und als Ausnahmen angesehen.

d) **Ehescheidung.** Eine vielseitig betrachtete und verschieden beantwortete Frage ist auch die von der Wiederauflösung der Ehe. Die Ansichten Jesu und des Apostels Paulus hielt man im allgemeinen fest Mt. 5, 32. 19, 2—10. Mrc. 10, 2—12. Luc. 16, 18. 1 Cor. 7, 10—11. Röm. 7, 2. 3. u. a. Leichtsinnig behandelte bekanntlich die heidnische, wie jüdische Gesetzgebung den Punct von der Ehescheidung, und es ist übereinstimmende Ansicht der wichtigsten Interpreten, daß die Aeußerung Jesu, so wie des Paulus gegen diesen Leichtsinn zunächst gerichtet sind. Jedoch scheinen sie mehr auf das Ideal in dieser Beziehung hinzuweisen, von dem aber freilich in der Wirklichkeit oft abgewichen werden mußte, was auch Jesus selbst wohl Mt. 19, 8. andeutet. Im Ganzen genommen blieben die frühesten Lehrer der Ansicht treu, die Ehescheidung nur in den von Jesu bestimmten Fällen gelten zu lassen, und Bingh. Antiquit. l. XXII. hat die Zeugnisse dafür sorgfältig angeführt. Tertull. contr. Marc. l. IV. c. 34. sagt: Praeter ex causa adulterii divortium non permittatur. Aehnliche Stellen aus Chrysostomus, Lactantius, Hieronymus u. a. hat Bingham angeführt. Nur in der Begriffsbestimmung von Ehebruch und Hurerei weichen die frühern Kirchenlehrer von einan-

der ab, indem einige eigentlich sogenannte delicta carnalia darunter verstehen, andere aber sich spiritualem fornicationem, d. i. Idololatrie und Apostasie dachten. Allerdings ging dieser Sprachgebrauch aus dem A. in das N. T. über (Apoc. 14, 8. 17, 2—4. 18, 3. 19, 2.), ob aber Jesus und Paulus darauf Rücksicht genommen haben bei ihrer Entscheidung über Auflösung der Ehe, möchte sich schwer nachweisen lassen. Daß diese letztere unwahrscheinliche Erklärung von mehrern frühern Kirchenlehrern angenommen wurde, hat Bingh. Antiquit. l. XXII. c. 5. §. 2. gezeigt, welcher die Ueberschrift führt: Alii fornicationis vocab. ita accipiunt, ut comprehendat simul spiritualem fornicationem, h. e. idololatriam et apostasiam, sive defectionem a Deo et id genus crimina alia. Aehnliche Vorstellungen gingen auch in die kaiserl. Gesetze über, wie dieß Bingh. Tom. IX. p. 356—64 zeigt. Auch die griechisch-orientalische Kirche hält Ehebruch und Apostasie für gültige Scheidungsgründe, und nennt darum die Ehe τὴν συγκλήρωσιν πάσης ζωῆς ἀχώριστον. Jedoch zeigt Heineccius Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche 2 Thl. p. 392 ff., daß die Kirchenlehre mit der Praxis eben nicht übereinstimme, und daß hier Ehen sehr leicht getrennt werden.

Erinnert man sich an die oben erwähnte ungünstige Ansicht von der zweiten Ehe und an die spätere Meinung, daß die Ehe ein Sakrament sei; so läßt sich erklären, warum man einerseits schon früh die Wiederverheirathung zweier geschiedener Personen unstatthaft fand, und andrerseits, warum die spätere römische Kirche die indissolubilitas vinculi conjugalis nie aufgab. Die darüber entstandenen Irrungen und das dabei angemaßte Dispensationsrecht der Päpste hat zu unendlichen Streitigkeiten Veranlassung gegeben. Innocentius I. (röm. Bischof im V. Jahrhundert) und mit ihm Augustin behaupten zuerst, daß die zweite Ehe einer früher geschiedenen Person als Ehebruch anzusehen sei. Die Scheidungsgründe anlangend, die man nach und nach aufstellte, um eine bereits geschlossene Ehe wieder aufzulösen, macht man die Bemerkung, daß die alten Concilien zwar einzelne derselben erwähnen, aber nie ein vollständiges Verzeichniß davon liefern. Schärfer wurde dieser Gegenstand im XIII. Jahrhundert aufgefaßt und besonders folgende 12 Gründe namhaft gemacht, die eine Trennung der Ehe zuließen; sie sind in nachstehenden Versen enthalten:

> Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
> Cultus disparitus, vis, ordo, ligamen, honestas.
> Si sis affinis, si forte coire nequibis
> Haec faciunda vetant connubia, juncta retractant.

Man sieht aus den Benennungen schon, daß es nicht blos Scheidungs-, sondern auch Verhinderungsgründe sind, oder wie die Kanonisten sich ausdrücken, impedimenta, quae matrimonium contrahendum impediunt, et contractum dirimunt. Will man einen ausführlichern Commentar über die vorstehenden Verse nachsehen, so hat Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 6r B. 2r Thl. manches zur Erklärung hinzugefügt p. 329—497. Auch sind hier noch einige andere Scheidungsgründe außer den genannten angeführt. Aus der reichen Literatur über die Ehescheidungen, welche gewöhnlich in den Werken

über Kirchenrecht verzeichnet steht, führen wir hier nur an: Michaelis von den Ehegesetzen Mosis §. 133. Jo. Majeri uxor christ. sive de conjugio inter duos, deque incestu et divortiis. Amstelodami 1688. Jo. Seldeni uxor hebraica absolvens nuptias et divortia veter. Ebraeor. Wittenbergae 1712 (das Werk handelt nicht blos von der Ehe der Hebräer, sondern auch der der Christen). Böhmer's Jus eccles. Protest. lib. IV. tit. 19. §. 9. Gründliche Widerlegung der auf dem trident. Conc. Sess. 26. c. 7. p. 345 behaupteten gänzl. Unauflöslichk. der Ehe findet man bei Chemnitz in dem Examine Conc. Trident. part. II. p. 237 seqq. und bei Chamier in der Panstratia catholica Tom. III. l. XVIII. c. XII. p. 338 seqq. In der neuern Zeit hat Hug in einem Programm de conjugii Christ. vinculo indissolubili, Freiburg 1810, mit Scharfsinn zu beweisen gesucht, daß aus den Stellen beim Matth. u. Cor. 7, 12—15. sich nicht die Gültigkeit der Ehescheidung darthun lasse.

VII) **Erwähnung einiger kirchlichen Hochzeitgebräuche, die ein frühes Alterthum für sich haben, und lange üblich geblieben sind.** — Ein weitläuftiges Buch würde nöthig seyn, wenn wir die mannigfaltigen Gebräuche schildern wollten, die in den verschiedenen christlichen Ländern sich nach und nach gebildet haben. Das bekannte Rituale von Salvór. würde hier reiche Materialien liefern, wenn man anders der historischen Kritik dieses Schriftstellers fest vertrauen dürfte. Wir beschränken uns hier nur auf einige wenige dieser Gebräuche, und zwar auf solche, die im christlichen Alterthume bereits vorkommen, und deren längere Dauer liturgisch nachgewiesen werden kann. Im Ganzen muß man hier die Menschenkenntniß und den richtigen Tact der frühern Kirchenlehrer anerkennen, indem sie anständige Feierlichkeiten und Belustigungen bei Hochzeiten nicht mißbilligten, wie dieß Bingh. Antiquit. l. XXII. c. 4. §. 8. gezeigt hat. Da wir vorher schon etwas ausführlicher über die Trauungsfeierlichkeiten der griechischen Kirche gehandelt haben, so wird das Folgende sich meist nur auf die abendländische Kirche beziehen. Alt schon ist

1) **die Sitte der Paranymphen oder Brautführer.** Sie läßt sich aus dem jüdischen, wie aus dem heidnischen Alterthume erklären, und Anspielungen darauf findet man im A. T. Reg. 14, 11. und im N. T. Mt. 25, 1 ff. Gewöhnlich wird in der römischen Kirche diese Sitte vom Papste Soter († 172) abgeleitet. Wie die Braut ihre Paranymphe oder Führerin und Hüterin hatte, so der Bräutigam seinen Führer. Sie wurden gewöhnlich bei der Verlobung gewählt. Ihre Verrichtungen hatten sie

a) bei der Verlobung und dem dabei abzuschließenden Contracte. Hier bezog sich ihr Mitwirken auf die arra, dos nuptialis, annulus arrarum, tabulas matrimoniales u. andere aus dem römischen Gewohnheitsrechte bei den Sponsalien abstammende Gebräuche. S. Martène de antiq. eccl. ritib. l. II. p. 606. Das vierte Concil zu Carthago (a. 399) sagt darum: Sponsus cum sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote a parentibus suis vel a Paranymphis offerantur.

b) Bei dem Trauungsacte selbst standen die Paranymphen entweder zur Seite der Braut und des Bräutigams, oder hinter ihnen.

Nach dem griechischen Euchologium, wie wir oben schon erwähnt haben, wechseln sie die Trauringe, so daß den Ring des Bräutigams die Braut erhält, und den Ring der Braut der Bräutigam. Auch halten sie den Brautkranz fest, zum Zeichen, daß sie für die Treue und eheliche Liebe der Neuverehelichten Bürgschaft leisten. Denn was bei der Taufe der Pathe ist, das soll bei der Ehe der Paranymphus seyn. Ja selbst eine geistliche Verwandtschaft bildete sich durch das Verhältniß der Paranymphen, die man jedoch in der lateinischen Kirche nie als Ehehinderniß betrachtet hat. M. s. **Hildebrandt de nuptiis vet. Christian. p. 56.**

Wer sähe in dieser Sitte nicht den Grund der noch jetzt in mehrern Theilen der christlichen Welt üblichen Braut- und Bräutigamsführer und Führerinnen, die auch unter dem Namen der Brautjungfern und Bräutigamsdiener vorkommen? Selbst in der protestantischen Kirche wird man noch hin und wieder an diese Sitte erinnert.

2) Der Verlobungs- und später Trauungsring. — Dieser früh schon erwähnte Gebrauch scheint nicht sowohl aus dem jüdischen, als aus dem heidnischen Alterthume herzustammen; denn Selden in der Schrift **uxor hebraea** zweifelt, ob der Ring bei den Trauungsfeierlichkeiten, wie sie bei den Israeliten bestanden, gewöhnlich gewesen sei, indem man weder im A. T., noch in den Schriften der Talmudisten etwas davon erwähnt finde. Es scheint darum dieser Gebrauch mehr von den Römern zu den Juden, und von diesen zu den Christen übergegangen zu seyn. Ringe trugen vornehme Römer und Römerinnen, nur nicht unverheirathete, welches erst spät Gewohnheit wurde. In der ersten Zeit des Christenthums zeigten sich Ringe verschiedener Art und verschiedenen Werthes bei Männern und Weibern. Hierüber lassen die alten Märtyreracten und die alten Kirchenväter Clemens von Alexandrien, Tertullian, Hieronymus keinen Zweifel übrig. Tertullian **de habitu mulieris c. 5.** bemerkt, daß die Ringe häufig von Eisen waren. Nach Plinius sollen bei den Römern früher und noch zu seiner Zeit keine andern Trauringe als von Eisen gewöhnlich gewesen seyn. Wenn also später nur goldene angeführt werden, so läßt sich dieß wohl daraus erklären, daß man von der frühern Sitteneinfalt abgewichen sei. Bingh. **Antiquit. Tom. IX. p. 319** zeigt genügend, daß das christliche Alterthum zuförderst nur Verlobungs-, nicht aber Trauringe kannte. Damit stimmt auch Binterim überein, indem er zeigt, daß man in den alten Liturgien keine Spur des Ringes bei der eigentlichen Trauung finde. Nach der Vermuthung der Meisten, z. B. Calvör's **Rituale ecclesiast. P. I. p. 19** fällt der Ursprung des kirchlichen Trauringes ins X. Jahrhundert. Von da an findet man auch liturgische Berücksichtigung dieses Gebrauches, obgleich die Art und Weise, wie man den Ring bei dieser Feierlichkeit deutete, höchst verschieden war, und bekanntlich ist in der evangelischen Kirche der Ringwechsel nirgends geboten, aber dennoch allgemein eingeführt. Uebrigens ist die Geschichte der Ringe nur dürftig aufgehellt, was wohl besonders daher rührt, weil ihrer bei den Alten immer nur beiläufig Erwähnung geschieht. Wir haben übrigens zwei Monographien, die alles gesammelt haben, was sich auf diesen Gegenstand bezieht. **Jo. Dan. Kirchmannus de annulis lib. sing. accedunt Georgii Longi, Abraham Gorlaei**

et Henric. Kornmanni de iisdem tractatus absolutissimi. Lugduni Batav. 1662. Henric. Kitschius de annulor. aureor. origine, jure, varietate et efficacia. Lipsiae 1664. Müller de annulo pronubo. Jen. 1711. 4.

3) Bekränzung der neuen Eheleute. — Der Gebrauch des Kranzes als Symbol der Ehre, des Glücks und der Freude reicht über die christliche Zeit hinauf. So bekränzte man, um die Gottheit zu ehren, ihren Altar, ihre Priester und die ihnen dargebrachten Opferthiere. Man bekränzte Sieger und Dichter für ihren Heldenmuth und für die Kunst des Gesanges. Man bekränzte sich bei frohen Gelagen und Gastmahlen. Den Lebenden waren Kränze Symbole der Erfüllung ihrer Wünsche und den Brautleuten oder Verlobten glückliche Zeichen der Vollendung, weil sie nun das Ziel ihrer Wünsche erreicht, und glücklich bisher ihre Leidenschaften besiegt hatten. Aber auch dem Hymenäus, dem Gotte der Hochzeiten, trug man sie zu Ehren. Nicht nur sie, sondern alle Gäste des hochzeitlichen Festes wurden bekränzt, und wenn dem jungen Paare die erste Vater- und Mutterfreude zu Theil ward, so wurden wenigstens Kränze als Zeichen der Freude an der Hausthüre aufgehängt. Bei einer Tochter war es ein Kranz von Linden-, bei einem Sohne ein Kranz von Oelzweigen.

Die Christen im Römerreiche behielten die Zierde des Kranzes als hochzeitliche Feierlichkeit bei. Aber es war eine heidnische Sitte, darum erklärte der strenge Tertullian de coron. c. 15. den Kranz auf dem Haupte einer Frau für die schändlichste Unverschämtheit und Unzucht, und Clemens von Alexandrien stellte es als eine leichtsinnige Verspottung dar, mit duftenden Blumen den Kopf zu bekränzen, da Christus in seinen Leiden eine Krone von Dornen tragen mußte. Aber eben dieser rege Eifer zeigt, daß diese Sitte schon weit verbreitet war, und als die ersten christlichen Kaiser ohne Bedenken an ihren Hochzeittagen sich und ihre Bräute bekränzten, so mußte sie vollends bald allgemein werden, und jede Bedenklichkeit dagegen verschwinden. Das Beispiel der Kaiser wirkte auch so sehr, daß schon gegen das Ende des IV. Jahrhunderts Gregor von Nazianz den Vätern den Rath gab, ihre Töchter an ihren Ehrentagen selbst mit dem Kranze zu zieren. — Wo nun die priesterliche Einsegnung Sitte war, da fing auch der Kranz bald an eine Rolle zu spielen. Die Verlobten fanden die Kränze in den Kirchen, und der Priester, welcher die Ceremonie verrichtete, schmückte sie selbst mit diesen Kränzen, nachdem sie vorher durch eigene Formeln geweiht worden waren. (Man vergleiche damit, was oben von den Hochzeitfeierlichkeiten der griechischen Kirche bereits ist erinnert worden.) Es erhielt sich der Kranz als unschuldiger Schmuck bei der hochzeitlichen Feier, und erhielt bald noch einen höhern Werth, seitdem man ihn als Symbol unschuldiger Sitten, und als Siegeszeichen für bestandene Kämpfe betrachtete, welches Niemandem verstattet war, wenn sich das Gegentheil zeigte. Und so erhielt sich dieser Schmuck keuscher Unschuld und Jungfräulichkeit des weiblichen Geschlechts bis auf unsre Tage, der also auch bei keiner zweiten Ehe Statt finden konnte, und schon als Zeichen der Freude in der frühesten Kirche bei der zweiten Ehe wegblieb, weil diese für schändlich und so wenig der priesterlichen Benediction als des Kranzes würdig gehalten wurde. Vgl. J. J. Maderi

de coronis sacris et profanis, praef. Nuptiar. libellus in Graevii thesaur. Ant. Rom. Tom. VIII. p. 1408.

4) **Verschleierung der Braut** (velatio sponsae). — Die Sitte des Verschleierns für Frauenzimmer war bei den Römern so allgemein, daß ja selbst die Worte nubere, nuptae, nuptiae davon ihren Ursprung haben. In Beziehung auf 1 Cor. 11, 5. erklären sich auch Tertullian (de veland. virgin. l. 17. c. 11. u. a.) und Ambrosius (de Abraham. l. 1. c. 9. exhort. ad virgin.) günstig für diese Sitte, wie sehr sie auch sonst gegen Modegebräuche ihrer Zeit eifern. Ja sie suchen auch durch ein biblisches Beispiel, durch das Beispiel der Rebekka (1 Mos. XXIV.), diese Sitte besonders zu empfehlen. Man hat viele Vermuthungen aufgestellt, um eine symbolische Deutung des Schleiers zu versuchen. Nicht unwahrscheinlich ist diese Conjectur, daß man damit das Vertauschen eines Lebensverhältnisses, eines besondern Standes mit einem andern, andeuten wollte, womit wenigstens das früh schon übliche velamen sacerdotale und nuptiale zusammen stimmte. Unter jenem verstand man die Feierlichkeit, wo unverheirathete Frauenzimmer als Nonnen das Gelübde der Keuschheit ablegten; daher die sprichwörtliche Redensart: „den Schleier nehmen." — Das velamen nuptiale wurde auch nicht selten als signum pudoris et verecundiae betrachtet. Der Schleier war bei den Heiden rothfarbig oder gelblich, daher auch der Name Flammeum, dessen sich anfangs die Christen, als einer heidnischen Sitte, enthielten. Reichere trugen ihn von Seide, Aermere von feinern Linnen. Gewöhnlich waren diese Schleier weiß und stark durchsichtig. Anfangs scheinen die Bräute mit diesem Schleier an den Altar getreten zu seyn. S. Tertull. de veland. virginib. c. 4.; aber im IV. Jahrhundert empfingen sie ihn in der Kirche aus der Hand des Priesters, dem er wahrscheinlich zuvor zum Einsegnen war überreicht worden. S. Ambros. libr. de virginib. c. 15. Da in den Liturgien kein eigenthümliches Einsegnungsformular des Schleiers vorkömmt, so ist es wahrscheinlich, daß nur die Besprengung mit Weihwasser gewöhnlich war. Die evangelische Kirche hat übrigens diesen Gebrauch nicht beibehalten. Will man sich vollständiger von diesem Gebrauche unterrichten, so ist zu vergleichen Binterim in seinen Denkwürdigkeiten rc. 6r B. 2r Thl. p. 150 ff.

5) Zu den löblichsten Hochzeitgebräuchen, die schon in der alten Kirche üblich wurden, gehört auch **die Wohlthätigkeit gegen Arme**. Schon Tertullian de monogam. deutet sie an. Auch giebt es Verordnungen, wodurch der Aufhub des Hochzeitmahles und ciborum reliquiae den Armen zu geben befohlen wird. S. Centur. Magdeburg. Cent. XI. c. 6. p. 294. Auch in der evangel. Kirche ist der löbliche Gebrauch der milden Gaben für die Armen nicht nur als Sitte beibehalten, sondern auch durch Gesetze geboten worden. Vgl. Corpus juris eccl. Saxon. 1735. p. 82. Es giebt daher noch jetzt, besonders bei den sächsischen Landbewohnern, kein sogenanntes Kindtaufen- und Hochzeitessen, wo nicht für die Armen gesammelt würde.

6) Zu den feierlichen Hochzeitgebräuchen darf man auch endlich die Sitte rechnen, **daß der Hochzeittag als ein Ehren- und Freudentag angesehen wurde**. Da jedoch auch hier die Gebräuche so mannigfaltig und so verschieden waren, daß, um die-

selben zu beschreiben, der Raum eines ganzen Buches erforderlich seyn würde, so wollen wir nur die wichtigsten Gebräuche einzeln aufzählen, die wenigstens in vielen Theilen des Abendlandes üblich gewesen sind, und noch sind. 1) Die sogenannte Braut- oder Kirchfahrt, worunter man alles begreift, was die Alten **pompa nuptialis** nannten. Einen solchen solennen Comitat der Art beschreibt **Paul. Diac. rer. Romanar. l. XXII.** Vgl. **Hildebrand de nupt. vet. Christ. p. 66 — 67.** 2) Hochzeitlicher Kleiderschmuck. Dieser gründete sich auf römische und griechische Sitte, und im A. und N. T. kommen Hindeutungen darauf vor. S. 1 Mos 24, 53. Jes. 61, 10. Ps. 40, 10. Hoheslied 4, 1. Eph. 5, 28. Offenb. 19, 7. 21, 2. 11. 3) Gesang oder Saitenspiel, überhaupt Musik. Unter den Alten deuten darauf hin **Ambros. Serm. XXV. Chrysostom. hom. 41. in Act. Apostolor. Niceph. h. e. l. XVIII. c. 8.** Damit war verwandt die Sitte der Griechen und Römer, die Hochzeit durch **Hymenaea Epithalamia, carmina nuptialia** zu verherrlichen. Nur eiferten die Kirchenlehrer gegen zweideutige und schmutzige Dichtungen und Gesänge der Art. Diesen Forderungen haben auch die christlichen Epithalamisten im Ganzen genommen entsprochen, obgleich die geistlichen Hochzeitlieder, wie sie nicht in geringer Anzahl in unsern alten Gesangbüchern enthalten sind, durch eine grelle, allegorische Mystik nichts weniger als Muster eines guten Geschmacks sind. 4) Die Hochzeitschmäuse (*δεῖπνα γαμικά*, **convivia nuptialia, epulae nuptiales,** und Hochzeittänze **Choreae, saltationes, tripudia**). Die Zulässigkeit derselben wagten auch strenge Sittenlehrer nicht zu bestreiten, da eine biblische Auctorität und eingewurzelte Volkssitte dafür sprachen. Darum beschränken sich auch selbst strenge Synoden und Kirchenlehrer nur darauf, den Mißbrauch dabei zu verbieten, nämlich Unmäßigkeit und Unzüchtigkeit, z. B. **Conc. Laodic. c. 53. Chrysostom hom. XII. in ep. ad Coloss.** Was nun die Theilnahme der Geistlichen an solchen Hochzeitschmäusen betrifft, so verbot das **Conc. Autissidor. c. 84.** dieselbe blos den Klostergeistlichen. Andere Synodalbeschlüsse setzen diese Erlaubniß voraus, und machen nur einige Beschränkungen, z. B. daß Geistliche nicht zugegen seyn sollen, wenn bei einer zweiten Verheirathung ein festlicher Schmaus gegeben wird.

Die protestantische Kirche verwehrt die Theilnahme der Geistlichen an Hochzeitschmäusen nicht, indem sie sich hier auf das Beispiel der Patriarchen, Jesu und der Apostel beruft, und **Joh. Gerhard loc. theol. XV. p. 467** empfiehlt sie sogar aus dem Grunde, daß die Gegenwart des Geistlichen bei solchen Vergnügungen viele Unanständigkeiten verhindern werde. — Wirft man nun noch einen Blick auf die wenigen, von uns angeführten Hochzeitgebräuche, so ergiebt sich auch hier wieder, wie vieles in unsern Sitten Uebliche sich selbst bis auf das entfernte christliche Alterthum zurückführen läßt.

VIII) Veränderte Ansichten von der Ehe durch die Reformation. — Wenn man erwägt, wie drückend nach und nach der Einfluß der römischen Kirche auf die eheliche Verbindung geworden war; so darf es nicht befremden, wenn die Reformatoren auch hier Mißbräuche zu beseitigen, und falsche Ansichten zu berichtigen hatten. Nur summarisch wollen wir die dadurch entstandenen Divergenzpunkte anführen, und zugleich mit bemerken, daß dennoch auch

Manches hier aus der frühern Kirchengemeinschaft zu den Evangelischen überging. Ueber Luthers Ansichten von Ehe, Ehescheidung u. s. w. vgl. Geist aus Luthers Schriften Thl. 1. u. d. A. und J. G. Richter de singularibus Lutheri de matrimonio sententiis. Lps. 752. 4.

1) Zuförderst leugnete Luther den Sakramentscharakter der Ehe, indem er nachwies, daß der Begriff weder exegetisch richtig aufgefaßt, noch, daß auch der Grund haltbar sei, warum man sie ein Sakrament wolle genannt wissen. S. Augsburg. Confess. art. XXIII. Artic. Schmalcaldici tit. de potestate episcopi.

2) Er machte auf das Erzwungene der Ehelosigkeit der Geistlichen aufmerksam, und erklärte sich unumwunden in mehrern seiner Schriften dagegen. Luthers Ansicht findet sich ausgedrückt in der Augsburg. Confession Art. de conjugio sacerdotum und öfter. S. Schröckh K. G. seit der Reform. 1 Thl. p. 222 und p. 277. — Besonders gehört hierher die schon oben erwähnte Schrift von Theiner: „Die Einführung der erzwungenen Priester-Ehelosigkeit und ihre Folgen. Thl. 2. §. 68. u. 69.

3) Die schon in diesem und in dem Art. Taufe erwähnte geistliche Verwandtschaft (cognatio spiritualis), welche nach und nach im Papstthume war ausgebildet worden, bestritt Luther ebenfalls. Diese sonderbare Meinung entstand höchst wahrscheinlich aus metaphorischen Ausdrücken der Bibel und der Kirchenväter, wie z. B. Paulus sagt: „er habe seine Anhänger erzeugt durch den Glauben an Christum." Hierzu kam noch die Idee der ersten Christen, welche sich als Brüder ansahen, die, nach Aussprüchen der Kirchenväter durch die gemeinschaftliche Mutter, durch die Kirche, erzeugt seien, und durch das Bad der Wiedergeburt bei der Taufe von den Gevattern, d. i. gemeinschaftlichen Vätern, gleichsam neu erzeugt würden; welches alles leicht zu einer solchen geistlichen Verwandtschaft Anlaß geben konnte. Uebrigens aber haben die Kanonisten nie ganz klare Begriffe von dieser geistlichen Verwandtschaft aufzustellen vermocht, und Wiese l. l. Thl. 3. p. 558 sagt darum wohl sehr wahr: „Die ganze Sache scheint blos erfunden zu seyn, um ein Ehehinderniß mehr zu haben, wovon man dispensiren und dafür Gebühren ziehen könne, wenigstens ist dies die Hauptwirkung, welche man damit verbindet." Dieß ist im Ganzen genommen auch Luthers Ansicht, wie man aus seinen Werken Ausg. v. Walch Thl. XV. p. 716. Thl. XXII. p. 1745 sehen kann. Die geistliche Verwandtschaft, wiewohl in etwas beschränkt, gilt auch jetzt noch als Ehehinderniß in der römischen Kirche, wie dieß durch das Concil. Trident. bewiesen wird. Eine belehrende Monographie darüber ist vorhanden von W. B. Wiese (dem Vater): Abhandl. von geistlicher Verwandtschaft und derselben verschiedenen Graden, in dessen Sammlung juristischer Abhandl. Rostock 1788. Nr. IV.

4) **Was nun die Ehescheidung betrifft,** worüber nach und nach die römische Kirche so strenge Begriffe geltend gemacht hatte; so schwankte anfangs Luther, indem er einerseits die Ehe nur nach dem Buchstaben des N. T. Mt. 5, 32. 19, 9. rc. aufgelöst wissen wollte, anderseits aber die Entscheidung darüber der weltlichen Obrigkeit glaubte überlassen zu müssen. Wie es aber dennoch gekommen sei, daß man trotz der schwankenden Meinungen der Reformatoren über

diesen Gegenstand gelindere Grundsätze aufstellte, und mit der weltlichen Obrigkeit fort über diesen Punct concurrirte, ja letzterer selbst in gewissen Fällen Dispensation zugestand, welche doch an der römischen Kirche bitter war getadelt worden; findet man gut entwickelt in Wiese's Kirchenrecht 2r Thl. 4. Cap., wo eine ältere Schrift benutzt ist: **J. Schilteri historia juris circa dogma ecclesiae christ. de dissolutione matrimonii. Argentor. 1687.**

Ob nun gleich durch die jetzt bemerkten Punkte die Ansicht von der Ehe in der protestantischen Kirche wesentlich verändert wurde, so erhielt sich doch auch Manches aus der frühern Zeit, und ging in die Ansichten und Gebräuche der evangelischen Kirchen über. Dahin gehört, daß die Protestanten fortfuhren, die Ehe nicht ausschließend aus dem bürgerlichen, sondern auch aus dem religiösen Gesichtspunkte zu betrachten. Daher heißt es auch in Walthers Lehrbuch des Kirchenrechts. Bonn 1822 S. 351 sehr richtig: „Die Protestanten haben zwar die Eigenschaft der Ehe als eines Sakramentes verworfen, ohne sie jedoch zu einem blos bürgerlichen Verhältnisse herabsetzen zu wollen, da sie auch bei ihnen unter gewissen kirchlichen Feierlichkeiten eingegangen wird. Das Anmelden, die Proclamation, die kirchliche Trauung sind beibehalten, jedoch wird die letztere in der protestantischen Kirche als wirklicher Abschluß der ehelichen Verbindung angesehen, welche nun sofort mit beiden Verlobten vollendet ist, so daß jetzt Beide alle Rechte und Verbindlichkeiten der Eheleute gegen einander haben." S. Wiese's Kirchenrecht 3r Thl. p. 409. Uebrigens zeigt sich auch in folgenden äußern Gebräuchen noch Manches, was aus der römischen Kirche namentlich in die lutherische übergegangen ist. Dahin gehört: 1) die ausdrückliche Frage: ob die Brautleute einander wirklich ehelichen wollen? 2) Der Ritus des Ringwechsels oder der Zusammenfügung der rechten Hände. 3) Die Wiederholung der Formel: Was Gott zusammenfügt, soll kein Mensch scheiden, wodurch beide Kirchen die Unverletzlichkeit und Unauflöslichkeit des ehelichen Bundes ausdrücken wollen. 4) Die feierliche Erklärung des Copulators: Ich spreche euch ehelich zusammen im Namen Gottes des Vaters rc. 5) Fromme Zusprüche an die Eheleute über die Würde und über die Pflichten und Segnungen, mit steter Beziehung auf dahin gehörige Bibelstellen, entweder in gewissen liturgischen Formularen, oder in besondern Trauereden. Wenn es in der römischen Kirche deutliche Forderung ist, daß die Brautleute zuvor die Messe hören; so ist es in der protestantischen Kirche mehr Observanz vor der Trauung zu communiciren.

Wir haben nun noch zu zeigen, wie sich die reformirte Kirche und andere kleinere Parteien, welche zur protestantischen Kirchengemeinschaft gerechnet werden, über die Ehe erklärten. Im allgemeinen ist in den Hauptgrundsätzen, so wie auch oft in der äußern Form, Uebereinstimmung zwischen beiden Kirchen. Die Ehesachen gehören auch bei den Deutsch-Reformirten vor ein Forum aus weltlichen und geistlichen Räthen zusammengesetzt, das bald Consistorium, bald Kirchendirectorium, bald Ehegericht, heißt. In den vereinigten Niederlanden aber entscheidet blos die weltliche Obrigkeit alle Ehesachen; doch so, daß es den Kirchensynoden und Vorständen unbenommen bleibt, gegen vorfallende Aergernisse die Kirchenzucht zu gebrauchen. — In Englands

Episkopalkirche werden alle Ehesachen vor den bischöflichen und erzbischöflichen Consistorial-Gerichten betrieben, welche noch vieles aus dem kanonischen Rechte beibehalten haben. — Weniger kirchlichen Einfluß auf die Ehe findet man in der Presbyterial-Kirche. — Die Ehe, so erklärt sich das **Directory** in dem Art. **Solemnization of marriage**, ist kein Sakrament, nicht einmal der Kirche Gottes eigenthümlich, sondern blos eine in der Gesellschaft gebräuchliche, aber für ihre Zwecke sehr wichtige Einrichtung. Wir halten es für zuträglich, aber nicht für nothwendig, daß die Ehe die Weihe der Religion empfange. — Der Staat betrachtet sie nur in politisch rechtlicher Hinsicht, erkennt sie als rechtskräftig, wenn sie gesetzmäßig vor der Obrigkeit contrahirt ist, und überläßt es dem Gewissen der Verbundenen, die kirchliche Einsegnung nachzusuchen oder nicht. — Die eigenthümliche Sitte, sich durch das Loos zu verheirathen, die man in den Herrnhuthischen Gemeinden einführte (vgl. **Ratio disciplinae fratrum p. 296 seqq.**), hat selbst im Schooße der Brüdergemeinden in neuerer Zeit Widerspruch gefunden, so daß sie auf einer Synode 1818 abgeschafft ist. M. s. Schulze von der Entstehung und Einrichtung der evangelischen Brüdergemeinde. Gotha 1822 p. 144 ff. — Das Eigenthümliche der griechischen Kirche in dieser Beziehung ist oben schon mit berührt worden. Die kleinern Parteien, wie z. B. Taufgesinnte, Quäker u. s. w. weichen darin ab, daß sie die Ehe mehr als einen bürgerlichen Act betrachten, wobei priesterliche Theilnahme und kirchliche Feierlichkeit eben nicht nöthig sei. So können bei den Quäkern Weibs- und Mannspersonen, die eben der Geist treibt, die Trauung verrichten. Auch in einzelnen, sonst allgemein üblichen Gebräuchen weichen diese kleinen Parteien ebenfalls ab. So bedient sich die Presbyterial-Kirche und auch die Gemeinde der Quäker nie der Trauringe, weil dieß ein heidnischer Gebrauch sei. Auch tragen die letztern bei ihrer so geheißenen Trauung feierliche Kleider.

IX) Ansichten von der ehelichen Verbindung in unsern Tagen. — Im Ganzen genommen betrachtet auch unsre Zeit die Ehe sowohl in bürgerlicher als kirchlicher Hinsicht als eine wichtige Verbindung. In der römischen Kirche gelten in der Theorie die Bestimmungen des Tridentiner Concils. **Sess. XXIV. c. 12.** Die hier gebrauchten Worte aber: **Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, Anathema sit,** haben weder die Protestanten beachtet, noch haben sie auch in der römischen Kirche consequent können durchgeführt werden. Staat und Kirche concurriren zwar noch jetzt bei der Ehe, jedoch so, daß fast in allen Kirchen Versuche gemacht worden sind, das Eherecht mehr vor das weltliche Tribunal zu ziehen. Rom selbst hat durch mehrere Concordate, z. B. mit Frankreich, diese veränderte Gesetzgebung factisch zugestehen müssen. Weniger ist die alte Form, deren wir oben Erwähnung gethan haben, in der griechischen Kirche verändert worden. Was nun die protestantische Kirche betrifft, so lag es weder im Sinne der Reformatoren, noch der nachfolgenden Protestanten, daß die Ehe blos ein Gegenstand der Civil-Gesetzgebung seyn sollte. Auch hat man, Holland ausgenommen, vor der letzten Hälfte des **XVIII.** Jahrhunderts kein Beispiel, daß die Ehesachen blos von der Competenz der

weltlichen Gerichte abgehangen hätten. Die in der evangelischen Kirche eingeführten Consistorien waren zunächst Ehegerichte, und hatten die gute Absicht einer Vereinigung des landesherrlichen und kirchlichen Interesses. Nur führte die Gewohnheit, daß man auch hier noch auf die alte Auctorität des kanonischen Rechts achtete, manche Inconsequenzen herbei; die schon von Luther erkannt, besonders bei Juristen den Wunsch erregten, das gesammte Eherecht vor das weltliche Tribunal zu ziehen. Man sehe hierüber eine merkwürdige Stelle in J. H. Böhmer jus ecclesiast. Protest. Tom. III. p. 1077. Was nun dieser große Rechtsgelehrte zu seiner Zeit doctrinell wünschte, das ist bekanntlich in den neuern Zeiten durch die meisten Legislationen sowohl in katholischen als protestantischen Staaten authentisch bestimmt worden. Ja im preußischen Landrechte ist sogar jede Berufung auf das kanonische Recht verboten. Auch in andern deutschen Ländern hat man größtentheils die Ehesachen den weltlichen Gerichten zugewiesen, und die nordisch protestantischen Kirchen in Schweden und Dänemark ausgenommen giebt es gegenwärtig wohl wenig Länder mehr, wo man noch die alte Praxis findet. Jedoch haben sich auch dagegen große Klagen erhoben, und man fühlt jetzt hin und wieder die Nothwendigkeit einer Reform, wodurch hier die Grenzen zwischen Staat und Kirche genau bestimmt würden.

Auch ist es merkwürdig, daß in unsern Tagen Streitfragen, die Ehe betreffend, entweder neu entstanden, oder daß alte wieder mit besonderm Interesse verfolgt wurden. Dahin gehört

1) ob die Ehe nach der sogenannten Vertrags-Theorie zu beurtheilen sei. Rousseau's Schrift du contrat social, gab wohl vorzüglich den Ton dazu an, die Ehen als einen blos bürgerlichen Vertrag zu betrachten, und es kam namentlich in der Revolutionsperiode dahin, daß die Kirche von aller Theilnahme und Mitwirkung an der ehelichen Verbindung ausgeschlossen wurde. Fand nun auch diese Theorie Freunde in Deutschland, so erklärten sich doch auch hier sehr gewichtvolle Stimmen dagegen, z. B. Walter's Lehrbuch des Kirchenr. Bonn 1822. — Hugo's civilistisches Magazin p. 200 und J. G. Pahl das öffentliche Recht der evangelischen Kirche in Deutschland. Tübingen 1827. p. 410. In der Praxis bethätigt auch die deutsche protestantische Kirche wenigstens so viel, daß die religiöse Einsegnung als wesentlich zum Bestehen einer Ehe angesehen wird, wie wir bereits anderwärts erwähnt haben.

2) Die Hartnäckigkeit der römischen Kirche in Absicht auf Ehescheidung und die allzugroße Willfährigkeit dazu wenigstens in einigen protestantischen Staaten sind stehende Artikel in der Polemik, so wie in der Moral geworden. Jedoch darf man hier nicht verkennen, daß die Leichtigkeit der Ehescheidung in protestantischen Ländern mehr von der weltlichen Obrigkeit, als von der Kirche ausgegangen ist. Auch dürfte genau abgewogen, das Verfahren in der römischen Kirche die Unsittlichkeit mehr befördern, als die erleichterte Ehescheidung bei den Protestanten. Doch haben in dieser letztern Beziehung mehrere protestantische Regierungen wieder einzulenken gesucht, wie z. B. die preußische.

3) Auch die gemischten Ehen haben hin und wieder die Aufmerksamkeit erregt. Bekanntlich mußte diese Erscheinung, welche schon beim

Beginnen des Christenthums so wichtig wurde, zur Zeit der Reformation sich wieder zeigen. Inzwischen wurde im westphälischen Frieden durch Gleichstellung der Confessionen gleich anfangs so viel verhütet, daß dergleichen Ehen nicht als ungesetzlich durften angesehen werden. Aber dennoch erlaubte sich hier die römische Kirche oft große Gewaltthätigkeit. Man denke an die Zeit, wo das Edikt von Nantes aufgehoben wurde. Jetzt wurde die Ehe der Protestanten geradezu für illegitim erklärt, und man bediente sich von ihnen des Namens les mariages du desert. Furchtbar hat jedoch die neuere Zeit diese frühere Intoleranz gerächet, indem der aus der Revolution hervorgegangene code civile alle Beschränkungen der Ehen aufhob, und selbst, was in keinem christlichen Staate der Fall ist, die Ehe zwischen Juden und Christen für erlaubt erklärte. Wie sehr man auch in der protestantischen Kirche die Confessions-Einheit der Ehegatten immer gewünscht hat, so ist sie doch in den neuesten Zeiten weniger beachtet worden. Mehr sind die aus solchen Ehen erzeugten Kinder ein Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit geworden. Die Staatsgesetze und die Observanz haben drei Auskunftsmittel hier in Anwendung gebracht. 1) Bestimmung durch einen besondern Vertrag. 2) Die Confession des Vaters. 3) Das Sexualverhältniß, wobei der Sohn der Confession des Vaters, die Tochter der Confession der Mutter folgt; — für beide bis zur Confirmation und dem Discretionsalter. Die Erfahrung hat gelehrt, daß zwar überall Hindernisse und Schwierigkeiten eintreten, die meisten aber in dem ersten Falle. Wo Katholiken und Protestanten in einem Lande zusammenleben, hat die neueste Zeitgeschichte immer gelehrt, daß Fanatismus und Anmaßung hier von Seiten der römischen Kirche sich am häufigsten bemerkbar machten. Die neueste päpstliche Verfügung läßt nur unter der Bedingung, daß alle Kinder im römischen Kirchenglauben erzogen werden sollen, Dispensation für Verehelichung mit sogenannten Ketzern hoffen, vgl. Allg. Kztg. 1833. Nr. 58 ff., und überhaupt Eisenschmidt's Beiträge zur Kenntniß des Katholicismus (Leipz. 1833.) 1. Abhandl., Weiß, Archiv für Kirchenrechtswissenschaft Bd. 3. und Wittmann Principia catholica de matrimoniis Christianorum cum altera parte protestantica. Pedepont. 1831. 8.

4) Am merkwürdigsten ist jedoch in der neuesten Zeit die Erscheinung gewesen, daß selbst wieder aus dem Schooße der römischen Kirche sich Stimmen haben vernehmen lassen, die auf Abschaffung des Cölibats bei ihren Kirchengenossen in Deutschland drangen. Dieß geschah nicht nur in Schriften, wie in der oft schon angeführten Monographie von den Gebrüdern Theiner, sondern auch durch andere öffentliche und auffallende Schritte, z. B. daß man diesen Gegenstand selbst der Ständeversammlung eines nicht unbedeutenden deutschen Staates zur Berathung vorlegte. Allein so viele Concessionen die römische Curie hat in mehrerer Hinsicht machen müssen, so hat sie doch hier niemals von ihren alten Grundsätzen etwas nachgelassen. Daher auch in den Worten Schröckh's K. G. seit der Ref. VI. p. 692 eine richtige Prophezeihung dürfte enthalten seyn: „Man kann wohl sagen, daß „unter allen Reformationen, welche den römisch-katholischen Clerus „treffen möchten, dieses die allerletzte seyn dürfte. Nur ein allgemei- „nes Concilium könnte hier etwas abändern."

2.

Energumenen in der frühern christlichen Kirche.

I. Name und Begriff der Energumenen und Ursachen ihres Erscheinens in dem Personale der christlichen Gesellschaftsmitglieder. II. Einige Fragen, betreffend das Verhältniß der Energumenen zum kirchlichen Leben. III. Aeußere und körperliche Behandlung der kirchlichen Energumenen. IV. Muthmaßlicher Zeitpunct, wenn die öffentliche, kirchliche Energumenen-Disciplin im engern Sinne aufgehört habe. V. Einige Fragen und Bemerkungen, die sich beim Ueberblick der Nachrichten von der öffentlichen kirchlichen Energumenen-Disciplin herausstellen.

Literatur. Da wir es in diesem Art. nicht mit den N. T. Dämonischen zu thun haben, so verzeichnen wir auch nicht die hierher gehörige Literatur, sondern verweisen auf Winer's bibl. Realler. Art. Besessene, wo dieselbe vollständig mitgetheilt ist. Es ist merkwürdig, daß die wenigsten kirchl. Archäologen den Energumenen besondere Aufmerksamkeit widmen. Mehr ist dieß der Fall in der römisch-katholischen Kirche, wo mit der gehörigen Kritik gebraucht folgende Werke einige Auskunft geben: Morinus de poenitentia l. 6. c. 7. — Martène de antiquis ecclesiae ritib. l. III. c. 9. de arreptitiorum seu energumenor. adjurationibus. — Gerbert disquisit. VII. in liturg. alemanic., wo sich der Verf. einzig mit den Energumenen und Exorcismen beschäftigt. — Binterim's Denkwürdigkeiten 7r B. 2r Thl. — In der protestant. Kirche Bingh. antiq. eccles. Vol. III. §. 14. l. VI. VII. oder Vol. II. p. 26—28. (Er mischt die Energumenen bald unter die Catechumenen, bald unter die Pönitenten.) — Auch Augusti befaßt sich nicht mit ihnen als einer besondern Klasse. Doch hat er Einiges in seinen Denkwürdigkk. B. V. S. 13 und B. 11. S. 3. — Etwas Weniges findet man auch in Schöne's Geschichtsforschungen im 1. und 3. B. — Für den Sprachgebrauch ist nicht unwichtig Suicer thes. eccles. s. v. ἐνεργεῖν.

I) **Name und Begriff der Energumenen und Ursachen ihres Erscheinens in dem Personale der christlichen Gesellschaftsmitglieder.** — Wir haben zeither bereits mehrere Abstufungen und Klassen derer betrachtet, die im engern und weitern Sinne zu den Gliedern des christlich-kirchlichen Vereins gehörten, dahin sind zu rechnen die eigentlichen Activchristen, oder Fideles, dann die Catechumenen, die Büßenden, und zuletzt nennt noch die Geschichte des Urchristenthums, namentlich in größern Städten und zahlreichen Gemeinden, eine besondere Klasse unter dem Namen der Energumenen oder Dämonischen. Diese Benennung abgeleitet von ἐνεργεῖν, welches als vocab. med. überhaupt bewegen, anregen bedeutet, und zuweilen auch von denen vorkömmt, die sich von dem Einflusse guter Geister geleitet glaubten, wird doch häufiger von jenen Unglücklichen gebraucht, die theils in ihrer Einbildung, theils aber auch nach der Ansicht ihrer Zeitgenossen die Krankheiten, woran sie litten, den Einwirkungen böser Geister zuschrieben. Daher finden wir auch oft das Wort Energumeni erklärt durch: agitati a spiritu malo vel erratico. Prüfen wir nun die Nachrichten, die im christlichen Alterthume uns Schilderungen solcher Unglücklichen mittheilen, so sieht man wohl, daß genau genommen darunter Kranke verstanden werden müssen, die an Verrücktheit, Wahnsinn, Epilepsie, Mondsucht, Nervenschwäche und dergl. litten. Dieß wird besonders wahrscheinlich gemacht durch einen Canon der Synode zu Ancyra, wo diese Unglücklichen ἀλογευσάμενοι — der Vernunft Beraubte — genannt werden. Da man in der Wissenschaft noch nicht so weit gekommen war, um die natürlichen Ursachen solcher körperlichen Uebel zu erkennen, so legte man sie nach dem Gesammtglauben der alten Welt, den Einwirkungen böser Geister bei. Da man aber aus mehrern Umständen schließen muß, daß die Zahl der Energumenen in einzelnen Christengemeinden sehr groß war, so ist es kaum wahrscheinlich, daß man allein Kranke der erwähnten Art darunter verstanden habe. Es scheint darum gerathen zu seyn, mit einigen neuern Bearbeitern der christlich-kirchlichen Alterthumswissenschaften anzunehmen, daß man mit diesem Namen auch noch notorisch Lasterhafte, rohe, an Verstand und Herz verwilderte Gemeindeglieder bezeichnete. Dieß ergiebt sich theils aus deutlichen Stellen, die man besonders gesammelt findet bei Suicer im thesaur. s. v. ἐνεργέω. — Hier heißt es unter andern: Atque tales etiam vocantur Energumeni a Dionysio Areopagita, qui vitiis et voluptatibus succumbunt et in vitia ruunt, licet ea se detestari profiteantur. Theils aber scheint auch der Umstand als Beweis zu dienen, daß man die Energumenen mit zu den Büßenden zählte. Es würde demnach in der alten Kirche der Begriff der Energumenen so zu fassen seyn, daß man nicht nur **die Unglücklichen darunter verstand, die an den vorhin genannten Krankheiten litten, sondern auch überhaupt sittlich rohe und verwilderte Menschen; solche, die einer besondern Aufmerksamkeit und Behandlung bedurften, wenn sie den wirklichen Christen- oder auch nur den Catechumenennamen verdienen sollten.** Daß man den Begriff der Energumenen selbst auf diese letztern übertragen konnte, ergiebt

sich aus der eigenthümlichen Denkart jener Tage. Alle Nichtgetaufte (und zu diesen gehörten wenigstens viele Catechumenen, die sich für besessen hielten, oder von Andern dafür gehalten wurden), standen nach der Sprache der alten Kirche unter der Herrschaft des Satans; und dieser wurde als der eifrigste Beförderer der Unwissenheit, des Unglaubens und der Sünde dargestellt. — Die Energumenen bildeten darum eine besondere Klasse des christlichen Volkes, welche zwar theils den Catechumenen, theils den Gläubigen angehörte, aber doch auch wieder von beiden dadurch verschieden war, daß sie unter der besondern Aufsicht und Leitung der Exorcisten an einigen gottesdienstlichen Uebungen beider Klassen Antheil nahmen, von andern aber ausgeschlossen waren. Daß nun aber die frühern Kirchenväter selbst an das Besessenseyn solcher Unglücklichen von bösen Geistern und vom Teufel glaubten, ja, daß selbst die Apologeten die Fähigkeit gemeiner Christen, Teufel auszutreiben, als einen Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums ansahen, ergiebt sich aus folgenden Stellen: Justin. Mart. Apolog. II. c. 6. ejusd. dial. cum Tryphone Judaeo, c. 39. p. 136. — c. 82, p. 179 ed. Bened. — Irenaeus adv. haeres. l. II. c. 31, 56. — l. V. c. 6. et apud Euseb. h. e. l. V. c. 7. — Tertull. Apolog. c. 23. 27. 32. 37. — ad Scapul. c. 2. Origenes contr. Cels. l. I. p. 7. l. VII. p. 334 ed. Spenc. — Dionys. ap. Euseb. h. e. l. VI. c. 40. — Minutius Felix Octav. p. 361 ed. Paris. 1605. — Cyprian de idol. vanitate p. 14 ad Demetrian. p. 191 ed. Brem.

Fragt man nun weiter, was die frühern Christen in zahlreichen Gemeinden bewog, den Energumenen eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen, so läßt sich auf diese Frage weit leichter antworten, als auf die: wenn es üblich geworden sei, aus der Energumenenbehandlung eine öffentliche kirchliche Angelegenheit zu machen? Der erste Punct erledigt sich schon durch einen Rückblick auf die evangelische Geschichte, wo ja auf dem Schauplatze der Thaten Jesu Dämonische so oft vorkommen, die Jesus, folgend dem Sprachgebrauche seines Volkes, heilte, ohne den Wahn des Volkes zu theilen. (Man vergl. Winer Reallexikon Bd. I. S. 189 ff.) Hatte Jesus den Dämonenglauben nach seiner Lehrweisheit unangetastet gelassen, ja hatten die Apostel selbst hin und wieder, namentlich Paulus, den Glauben an Dämonen geäußert, wie leicht erklärlich war es da, daß diese Ansicht auch auf die Folgezeit forterbte. Uebrigens war der Glaube, daß Unglückliche, die mit Krankheiten behaftet waren, wie wir sie oben namhaft gemacht haben, von bösen Geistern besessen seien. Ansicht der alten Welt sowohl bei den Juden, wie bei den Heiden. Die erstern leiteten dergl. heftige Krankheitszufälle — Joseph. Antt. 6, 8. 11. 8, 2. Bell. Jud. 7, 23. vergl. Talm. Jom. 8, 6. Erubbim 4, 1. — wie das ganze Alterthum — Herod. 3, 33. Philostr. Vit. Apoll. 3, 38. — Horat. Epod. 5, 91. Virg. Aen. 4, 384. — von bösen Geistern her, welche sich der menschlichen Leiber bemächtigten, und die griechischen Nationalschriftsteller brauchen darum ebenfalls die verba *δαιμονᾶν, κακοδαιμονᾶν*, gerade hin für insanire, und ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich auch selbst im Arabischen. Rechnet man hierzu den Einfluß der Zeitphilosophie, des Gnosticismus

mit seinem Emanationssysteme und die spätere Vermischung der orientalischen mit der griechischen und namentlich der platonischen Philosophie, so wird es leicht erklärlich, wie man sich Kranke der beschriebenen Art als von Dämonen besessen denken konnte. — Schwieriger ist aber die Beantwortung der Frage: wenn man anfing, die Behandlung der Energumenen als öffentliche kirchliche Angelegenheit zu betrachten? Da jedoch diese Untersuchung mit der des kirchlichen Exorcistenamtes zusammenfällt, so versparen wir dieselbe auf die Artt. Exorcismus und Exorcisten, und bemerken hier vorläufig nur, daß Justin der Märtyrer von solchen Kirchenbeamten nichts weiß. Uebrigens gehört die Untersuchung von den Energumenen in der ersten christlichen Kirche mit zu den schwierigsten, weil die Nachrichten darüber theils sparsam, theils nur andeutend und nicht vollständig belehrend, theils aber auch selbst scheinbar einander widersprechend sind. Vielleicht kömmt einiges Licht in das Ganze, wenn man die Untersuchung auf mehrere Fragen zurückführt:

II) **Einige Fragen, betreffend das Verhältniß der Energumenen zum kirchlichen Leben.** Hier kömmt zunächst die Frage in Erwägung:

A) Welche Grundsätze befolgte die Kirche, **wenn sie Energumenen unter die Catechumenen aufnehmen sollte, oder wenn sie dieselben unter den eigentlichen Activchristen vorfand?** — Daß solchen Unterschied die alte Kirche kannte, erhellt aus Conc. Carthag. IV. (a. 399.) can. 7., wo es von dem Exorcisten heißt: Habeto potestatem imponendi super energumenum sive baptizatum, sive catechumenum. Was nun die ungetauften Energumenen betraf, die das Catechumenat suchten, so wurden sie außerhalb der Kirche geprüft, und der Besessene wurde genau über den Anfangspunct und über die Art und Weise des Besessenseyns geprüft. Konnte man nicht gleich zu einem sichern Ergebniß bei den angestellten Untersuchungen kommen, so nahm man doch einstweilen dergl. Personen unter die Energumenen auf. Daß man nun gewisse Merkmale gehabt habe, nach welchen man entschied, ob Jemand wirklich besessen sei, oder aber nur an einer natürlichen Krankheit leide, hat Binterim l. l. p. 250 gezeigt, wo er auf Auctorität des berühmten päpstlichen Kanonisten Johannes Andreä (lehrte in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts in Padua, Pisa und Bologna die Rechte) und des römischen Rituals Pauls I. folgende Merkmale namhaft macht, die der erstere aus den alten Kirchenvätern und Concilien gesammelt hatte.

1) Die Erhebung der Besessenen in die Luft, wo sie eine beträchtliche Zeit ohne Zuthun der Kunst hangen blieben (Sic?).
2) Fremde Sprachen, in denen sie reden, ohne sie gelernt oder reden gehört zu haben, und schickliche Antworten, die sie in allen Sprachen einem Jeden, der sie fragt, geben.
3) Bestimmte Neuigkeiten, die sie von Dingen erzählen, die sich eben zu derselben Zeit in fremden Ländern ereignen, und nicht von einem Ungefähr abhangen.
4) Die Entdeckung ganz geheimer Dinge, wovon sie nicht anders woher Kenntniß haben konnten.
5) Das Offenbaren der verborgensten Gedanken und Meinungen, ohne durch äußere Anzeichen darauf geführt worden zu seyn. Eine

Theorie der Geisterkunde der damaligen Christen findet man nur in der 7. und 8. Verordnung in Cassians Schrift: Collationes patrum in Scythica eremo commorantium.

Ob nun gleich diese jetzt angegebenen Merkmale ein sehr abergläubisches Zeitalter verrathen, so geben sie doch anziehenden Vermuthungen Raum, wie wir weiter unten sehen werden. Dabei zeigt es sich aber auch, daß man mehrere für besessen Gehaltene für natürlich Kranke erklärte, und diese, wenn sie noch nicht getauft waren, in die Reihe der gewöhnlichen Catechumenen stellte. Waren sie aber bereits Activchristen, so konnten sie entweder unter den Pönitenten bleiben oder unter die Communicanten zurückkehren. Die Aufnahme der Energumenen geschah wahrscheinlich, wie bei den Catechumenen durch das Kreuzeszeichen, worauf sie in das Kirchenregister eingetragen, und den Exorcisten überwiesen wurden.

Hatte man jedoch Ursache zu glauben, daß in der Zahl der Fidelium sich auch Energumenen befanden, so scheint das Verfahren etwas anders gewesen zu seyn. Die prüfende Untersuchung über ihren dämonischen Zustand wurde in der Kirche und vor dem Altare angestellt. Sulpitius Severus berichtet von dem heil. Martin, daß er die ihm zugeführten Besessenen vor den Altar gestellt und bei geschlossenen Kirchthüren sie geprüft habe. In vielen Urkunden über die Austreibung der Teufel kommen die Fragen vor: Wo der böse Feind Besitz von dem Körper genommen? warum? wie er heiße? Der Ordo III. bei Martène l. III. c. 9. schreibt gleich beim Anfange vor: In primis, quando infirmus, qui a daemonio vexatur, venerit ad sacerdotem, ducat eum sacerdos in ecclesiam ante altare et anquirat diligenter sive sit masculus, sive foemina, quando aut qualiter illi eadem passio evenerit. Man darf aus einigen Winken schließen, daß auch zuweilen Zeugen zu diesen Prüfungen zugezogen wurden. Gab die erste angestellte Prüfung kein sicheres Ergebniß, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Geprüften einstweilen unter die kirchlichen Energumenen aufgenommen wurden, und daß man seiner Sache durch fortgesetzte Scrutinien und Exorcismen gewiß zu werden suchte. Wie wenig auch das christliche Alterthum darüber berichtet, welches die Merkmale waren, an denen man abnehmen konnte, ob Jemand blos von einer natürlichen Krankheit befallen, oder ob er besessen war, so müssen doch häufig Fälle der erstern Art vorgekommen seyn. Dieß ergiebt sich daraus, daß die für nicht dämonisch erkannten Neophyten in die Reihe der Catechumenen gestellt wurden, diejenigen aber, die als bereits Getaufte in der Prüfung nichts Dämonisches gezeigt hatten, theils unter den Pönitenten blieben, theils auch der Zahl der wirklichen Communicanten sich wiederum anschlossen. Das Wesentliche also bei der Aufnahme unter die Energumenen scheint demnach die **eben geschilderte, verschiedenartige Prüfung, das Eintragen in die kirchlichen Energumenenlisten, das Ueberweisen an die Exorcisten und die Bestimmung ihres eigenthümlichen Platzes in der Kirche unter den übrigen Christen gewesen zu seyn.** Etwas mehr Licht verbreitet das christliche Alterthum über die Frage

B) Was war den Energumenen bei der öffent-

lichen kirchlichen Gottesverehrung erlaubt, und welche besondere Veranstaltung war hier für sie getroffen? Im Allgemeinen läßt sich die Frage dahin beantworten, daß sie an allem Theil nehmen durften, was in der Missa catechumenor. vorkam. So war es ihnen erlaubt, das Vorlesen der biblischen Lectionen, so wie auch die öffentlichen Gebete und die eigentliche Predigt mit anzuhören. S. Const. apost. 8, 6. 7—8. Chrysost. homil. IV. in 2. Cor. et homil. 3, 4. de incomprehensib. Dei natura, it. hom. 71. in Matth. — Uebrigens war für sie auch eine besondere Andacht angeordnet, worüber in den Constit. Apost. l. VIII. c. 6. unmittelbar nach dem Gebete für die Catechumenen folgender Bericht abgestattet wird.

Wenn die Catechumenen sich entfernt haben, soll der Diaconus sprechen: „Betet ihr, die ihr von unreinen Geistern besessen seyd. Laßt uns sämmtlich inbrünstig (ἐκτενῶς) für sie beten, damit der menschenfreundliche Gott, durch Christus die unreinen und bösen Geister bedräue, und die frommen Beter von der Gewalt des Feindes (τοῦ ἀλλοτρίου) befreie. Er, der eine Legion böser Geister und den von Anfang bösen Teufel bedräuet hat, der bedräue auch die jetzt von der Gottseligkeit Abtrünnigen (ἀποστάταις τῆς εὐσεβείας), und erlöse seine Geschöpfe von der Gewalt des Bösen, und reinige diejenigen, welche er mit so vieler Weisheit geschaffen. — Lasset uns fortfahren inbrünstig für sie zu beten. Errette und erhebe sie o Gott durch deine Macht! Verbeuget euch Besessene und empfanget den Segen."

Der Bischof aber soll über sie beten und sprechen: „Der Du den Starken gebunden (τὸν ἰσχυρὸν δείσας), und aller seiner Waffen beraubt hast (σκεύη), der Du uns die Macht verliehen, auf Schlangen und Scorpionen und die ganze Gewalt des Feindes zu treten; der Du die menschenwürgende Schlange (τὸν ἀνθρωπόκτονον ὄφιν) uns gefangen gegeben, wie den Knaben einen Sperling; der Du ihn, vor dem sich alles fürchtet und zittert, von Deinem allmächtigen Angesichte hinweg, wie einen Blitz aus dem Himmel auf die Erde geschleudert hast, nicht blos durch eine örtliche Entfernung, sondern durch eine Versetzung in Ehre und Schande, wegen seiner vorsätzlichen Bosheit; Du, dessen Blick die Tiefe austrocknet, und vor dessen Drohungen die Berge zerschmelzen; Du, dessen Wahrheit in Ewigkeit bleibt, und den die Kinder loben und die Säuglinge preisen; Du, dem die Engel unter Anbetung Loblieder singen; Du, vor dem die Erde, wenn Du sie anblickest, zittert, die Berge, wenn Du sie anrührest, dampfen; der Du das Meer bedräuest und austrocknest, und selbst die Ströme in eine Steppe verwandelst; Du, dem die Wolken wie Staub sind, worauf die Füße wandeln, der Du auf dem Meere, wie auf einem Fußboden einherwandelst, — Du eingeborner Gott, Sohn des großen Vaters! Bedräue die bösen Geister, und errette die Werke Deiner Hände von dem Einflusse des feindseligen Geistes. Dir sei Ruhm und Preis und Anbetung, und durch Dich deinem Vater, in dem heil. Geiste in Ewigkeit. Amen."

Hierauf soll der Diakon sprechen: „Gehet hin, ihr Besessenen!"

Man sieht daraus, daß dieses Gebet, welches einer Beschwörung ähnlich ist, von dem Bischofe oder auch später von einem Presbyter

verrichtet wurde, und daß es gleichsam der öffentliche kirchliche Exorcismus war, der sich von andern Exorcismen, von welchen in einem besondern Artikel die Rede seyn wird, unterschied. — Die vorstehende Gebetsformel findet sich zwar bei keinem alten Schriftsteller wiederholt, aber man findet doch, namentlich bei Chrysostomus deutliche Beziehungen darauf. — Eine andere, mit der zeither beantworteten Frage ist:

C) **An welchen Bestandtheilen des öffentlichen Cultus, und an welchen heiligen Gebräuchen und geistlichen Verrichtungen konnten die Energumenen, so lange sie als solche angesehen wurden, nicht Theil nehmen?** — Auch hier gilt im Allgemeinen die Antwort, daß sie an der sogenannten Missa Fidelium, mithin an der Mysterienform des Gottesdienstes, keinen Antheil nehmen durften. Im Geiste der römischen Kirche ausgedrückt, waren sie von den meisten Sakramenten ausgeschlossen, z. B. von dem Sakramente der Buße; denn sie gehörten nach der alten Disciplin in die Klasse der Hörenden, die noch unwürdig der sakramentalischen Absolution befunden wurden. Später aber wurde es Vorschrift, daß der Besessene, ehe der Exorcismus anfing, beichtete.

Nach dem Zeugnisse des Dionysius in der Hierarch. eccles. c. 5. war es eine allgemeine Kirchensitte, die Energumenen von der Eucharistie auszuschließen; denn hier heißt es: „Catechumenos et Energumenos et eos, qui in poenitentia sunt, sanctae Hierarchiae mos patitur quidem audire sacrar. scripturar. recitationem, ad sacra autem opera, quae deinceps sequuntur, atque mysteria spectanta, non eos convocat. — Die Synode von Elvira (a. 305), da sie verbietet, die Namen der Energumenen unter der Missa Fidelium abzulesen, entzieht ihnen dadurch auch zugleich die Theilnahme an der Communion (c. 29.). Chrysostom. in hom. 82. erwähnt dieß als eine bekannte Sitte. Jedoch mochte man auch hier bald Ausnahmen machen, wenn die Energumenen bereits Activchristen, Fideles, gewesen waren. Denn waren solche Dämonische ruhiger Art, nach unsrer Sitte zu reden, Stillwahnsinnige, oder hatten sie ihre lucida intervalla, und die Nervenkranken die Perioden, wo sie weniger von Gliederverrenkungen und Convulsionen litten; so gestattete man ihnen auch den Genuß des Abendmahles. Cfr. Conc. Aurisc. (Orange c. 14.) (a. 441). — Durch solche Ausnahmen von der Regel bildete sich nach und nach später hier, früher dort, die Observanz, daß man auch in Beziehung auf die Energumenen verordnete: Missam audiant, sacrificium accipiant. Zur Zeit des Cassian, der im Anfange des V. Jahrhunderts gelebt hat, muß sich diese veränderte Gewohnheit in der lateinischen Kirche schon ziemlich verbreitet haben. S. Collat. 7. cap. 30. p. 432. Edit. Paris. Gazaei. Ja man findet von jetzt an selbst Beispiele, daß die consecrirte Hostie als Mittel gebraucht wurde, die Dämonen zu vertreiben.

Was nun die Taufe anbelangt, so konnten die Energumenen, welche Catechumenen waren, in gewissen Fällen, besonders in art. mortis getauft werden. Auch mag es zuweilen da geschehen seyn, wo es schien, als seien gewisse Energumenen von dem Einflusse der Dämonen befreit. Im Allgemeinen heißt es darum auch im 15. Can.

der Synode zu Orange: „Die Energumenen, welche noch Catechumenen sind, sollen mit der Taufe versehen werden, wenn es die Nothwendigkeit erheischt.“

Nach dem 15. Can. derselben Synode sollten sie jedoch zu Klerikern nicht genommen werden, und hätten sie bereits die Weihe schon erhalten, so müsse man sie wieder entfernen. Dasselbe gebot auch Gennadius im V. Jahrhundert und früher die Synode zu Toledo im 13. Can.: „Nach den Regeln der Vorfahren sei es verordnet, daß kein von Dämonen Besessener den heil. Dienst versehen dürfe.“ Nicht ohne Interesse, aber auch nicht ohne Schwierigkeit ist noch die hierher gehörige Frage:

D) Welches war der den Energumenen angewiesene Ort in den Kirchengebäuden α) beim Gottesdienste, β) und wenn sie im engern Sinne kirchliche Energumenen waren?

α) Man findet über den Standort der Energumenen bei der Liturgie nichts deutlich bestimmt. Weder in den verschiedenen Abrissen der alten Kirchen, die Eusebius, Paulinus und mehrere Andere hinterlassen haben, entdeckt man die Spur eines für die Energumenen bestimmten besondern Ortes, und doch läßt es sich auf der andern Seite denken, daß Wahnsinnige, Epileptische und dergleichen Unglückliche in den Paroxismen ihrer Krankheit weder unter den Catechumenen, noch unter den Pönitenten verweilen konnten. Wo war aber der in diesem Falle für die Energumenen bestimmte Platz in den Kirchengebäuden? Die Untersuchung über diesen Umstand erleichtert man sich vielleicht dadurch, daß man ruhige und stille Energumenen annimmt, deren es mehrere gab, und sie von den unruhigen und rasenden unterschied. Die erstern nahmen ihren Platz unter den Catechumenen ein, welche man Audientes hieß, jedoch auch hier in einer gewissen Absonderung; die letztern weilten vor der Kirche unter freiem Himmel. Aus diesem Umstande läßt sich die Benennung der Energumenen χειμάζοντες, χειμαζόμενοι, die man so verschiedenartig erklärt hat, am schicklichsten erläutern, indem man darunter Angehörige der Kirche verstand, die unter freiem Himmel, und mithin auch der Ungunst der Witterung ausgesetzt, verweilen mußten, weil dieses ihr Gemüths= und moralischer Zustand nicht anders erlaubte. Nimmt man nun an, daß die Klasse der im freien Stehenden nicht als eine wirkliche Statio poenitentiae, sondern nur als eine Vorbereitung zur Buße angesehen wurde, so beseitigen sich auch dadurch manche Schwierigkeiten und Widersprüche. In ihrem zerrütteten Gemüthszustande waren dergleichen Unglückliche irgend einer Bußübung noch gar nicht fähig. Man stellte sie daher vor den ersten Eingang an der Kirche, damit die Gläubigen durch die Betrachtung ihres unglücklichen Zustandes möchten gerührt und bewogen werden für sie zu beten. Hier fand keine manus impositio, keine designatio statt, sondern von allem ausgeschlossen, wie Unmenschen betrachtet, sollten sie zuerst einen ruhigen Charakter annehmen, damit sie unter die Audientes könnten aufgenommen werden. Welches der Standort für die Energumenen war bei der feierlichen Auflegung der Hände des Bischofs, und bei dem Exorcismus, ist minder wichtig zu untersuchen, da dieser Ort nur momentan war, und

sich wahrscheinlich auch nach dem Umstande bestimmte, ob der Bischof oder Exorcist es mit ruhigen oder mit wilden und rasenden Energumenen zu thun hatte.

Auch die Frage verdient erörtert zu werden, **wo die sogenannten kirchlichen Energumenen sich aufhielten,** wenn die öffentlichen Andachtsübungen vorüber waren. Man muß nämlich kirchliche und nichtkirchliche Energumenen unterscheiden. Die letztern wohnten bei ihren Familien, und wurden nur zuweilen und zu gewissen Tagen von den Exorcisten besucht. Die erstern wurden geradezu an die Kirchen überwiesen und unter die Aufsicht der Exorcisten gestellt, ob man gleich nicht weiß, ob Armuth allein oder auch andere Gründe diese Maßregel veranlaßten. Hier entsteht nun wieder die Frage: „Wo wohnten die kirchlichen Energumenen?" Man hat darüber verschiedene Ansichten, deren aber keine aus Mangel an genügenden Zeugnissen für unbestritten wahr kann angegeben werden. Manche nehmen an, daß jede größere Kirche ihr eigenes Energumenenhaus gehabt habe. Man beruft sich dabei auf eine Stelle aus Augustin in dem Buche contra Cresconium Donatist., wo eines exorcisterii ecclesiastici erwähnt wird. Allein richtiger wird dem Zusammenhange nach das Wort wohl von dem Exorcistenamte erklärt. Auch geschieht in den ältesten Beschreibungen der Kirchengebäude eines solchen Lokals keiner Erwähnung, da man doch der ältern Baptisterien zuweilen ausdrücklich gedenkt. Vielleicht löst sich die Schwierigkeit so, daß man nur eine kleinere Zahl als kirchliche Energumenen aufnahm, und ihren Aufenthalt auf eine kürzere Zeit beschränkte, während welcher man das Exorcisiren anhaltend trieb, und wenn man den beliebten Ritus durchgemacht hatte, sie entließ und wieder eine andere Anzahl aufnahm, die auf gleiche Weise behandelt wurde. Bei dieser Annahme hatte die Behauptung nichts Widersprechendes in sich, daß eine solche kleinere geschlossene Zahl von Energumenen in den cubiculis ecclesiae adjacentibus oder auch selbst in einer gewissen Abtheilung der Kirchengebäude auf die kürzere Zeit ihres Exorcisirens verweilen, und nach der verlaufenen Zeit einer ähnlichen Abtheilung solcher Unglücklichen Platz machen konnten. Auch andere, später zu erwähnende, Schwierigkeiten würden sich auf diese Art am besten beseitigen lassen.

III) Aeußere und körperliche Behandlung der kirchlichen Energumenen. — Was wir zeither von dem Verhältnisse der Energumenen zum kirchlichen Leben erwähnt haben, berührt zum Theil mit ihre Behandlung in geistiger und moralischer Hinsicht nach der Beschaffenheit des Zeitalters. Mehreres noch dahin Gehörige wird in den Artikeln Exorcismus und Exorcisten eine schicklichere Stelle finden. Uebrigens kann auch in diesem Abschnitte nur von den kirchlichen Energumenen im engern Sinne die Rede seyn, indem es gänzlich an Nachrichten gebricht, wie die nicht kirchlichen Energumenen, die mehr in ihren Familien lebten, von der Kirche aus behandelt wurden. Zuerst verdient hier berücksichtigt zu werden:

a) die Beköstigung der kirchlichen Energumenen. — Darüber findet man bestimmte Nachrichten, z. B. Conc. Carthag. IV., daß die Exorcisten ihren Pflegbefohlnen täglich Speise reichen mußten. Wenn die Pönitenten besonders zum Fasten, d. h.

zum mäßigen Genusse gewisser einfacher, genau bestimmter Speisen verpflichtet waren, so ist dieß auch von den Energumenen anzunehmen, besonders da selbst das N. T. Wort auf eine solche Diät führte: „Diese Art kann nicht anders ausgetrieben werden, als durch Beten und Fasten." Der Abt Makarius schrieb den Energumenen eine 40tägige Enthaltung von Wein und Fleisch vor. Auch Chrysostomus in der dritten Homilie über Matthäus, bemerkt ausdrücklich: „es sei durchaus nöthig, daß der Besessene faste." Die Kost der Energumenen mag darum wohl nur eine magere und einfache gewesen seyn. Ob die Kirche oder wohlhabende Anverwandte die Kosten für die Verpflegung der kirchlichen Energumenen trugen, ist nirgends nachgewiesen. Vielleicht fand beides Statt, und im erstern Falle rechnete man die Besessenen zu dem Armenpersonale der Kirche. Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, daß die Energumenen, so wie die Pönitenten, sich auch andere Arten von Enthaltsamkeit (s. d. Art. Buße Nr. 3.), mußten gefallen lassen.

b) Zu der äußern Behandlung der Energumenen gehörte auch **die Art und Weise, sie zu beschäftigen.** Auch hierüber sind die Nachrichten sehr sparsam, ob es gleich psychologisch wichtig seyn müßte, zu erfahren, wie man in dieser Hinsicht im christlichen Alterthume zu Werke gegangen sei. Nur die Synode zu Carthago vom Jahre 398 wies den Energumenen im 9ten Can. die Arbeit an, den Fußboden der Kirche zu reinigen. Auch wird hier ausdrücklich mit erwähnt, daß die Exorcisten den Energumenen die tägliche Nahrung auf Kosten der Kirche zu reichen hätten. Findet man sich jedoch veranlaßt, diese einzelne Untersuchung weiter fortzusetzen, so ist für diesen Zweck nicht unwichtig Pelliccia de chr. eccles. polit. Tom. I. edit. Ritter. p. 504—8.

c) **Die wüthenden und rasenden Energumenen waren nicht selten gefesselt.** — Sie mögen auch mit Schlägen behandelt worden seyn, die bei den Besessenen zugleich den innewohnenden Geist treffen sollten. In der Geschichte des Einsiedlers Antonius, die uns Athanasius hinterlassen hat, wird im Ernste betheuert, Antonius habe den Teufel weidlich ausgeprügelt. Daß sich hier die spätern Flagellanten, denen man solche Unglückliche übergab, die für besessen gehalten wurden, an denselben die empörendsten Grausamkeiten erlaubten, kann man unter andern aus der Schrift sehen: Versuch einer Geschichte der christlichen Geißlergesellschaft von J. G. Förstemann in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für KG. 3. Bd. 1. St.

d) **Ueber die medizinische Behandlung der kirchlichen Energumenen** läßt sich nur so viel sagen, daß sie nur so lange angewendet wurde, als man prüfte, ob Jemand ein Energumen sei oder nicht. In dieser Zeitdauer läßt sich der Gebrauch natürlicher Heilmittel nicht ableugnen. War man aber nach der darüber beliebten Prüfungstheorie gewiß, daß Jemand ein Besessener sei, so war es wenigstens den kirchlichen Exorcisten geradezu untersagt, den Pflegebefohlenen medizinisch zu behandeln. Es heißt darum in den spätern Ritualen der römischen Kirche mehr als einmal: Caveat exorcista, ne ullam medicinam infirmo vel obsesso praebeat aut suadeat, sed hoc medicis relinquat.

e) Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß die kirchlichen Energumenen wie die Büßenden, **ihre eigene Kleidung hatten** (S. d. Art. Buße Nr. 3.), wenigstens wird die vestis mutata mehrmals erwähnt, wo von den entlassenen Energumenen die Rede ist.

f) **Was man als sichere Merkmale ansah, um einen kirchlichen Energumenen für geheilt zu erklären**, darüber fehlt es abermals an sichern und glaubwürdigen Nachrichten. Nur so viel läßt sich hier mit Gewißheit behaupten, daß der Geist jener Zeit hier das Abenteuerlichste glaubte. Selbst Cyrillus von Jerusalem, Ambrosius, Athanasius sprechen von sichtbaren Zeichen beim Abzuge der Dämonen. Daß sich der Aberglaube in dieser Beziehung in spätern Jahrhunderten immer mehr steigerte, ist leicht zu erachten. In dem Leben des Bischofs Hildulp von Trier heißt es: Prosiliit ex ore daemoniaci quasi scarabaeus et cecidit in terram et lento gressu videntibus omnibus pervenit ad ostium ecclesiae, et ita volatu se elevans, miscuit se ventis (secul. III. Benedict. P. II. p. 437). — Nach der Befreiung blieben die geheilten Energumenen noch einige Zeit in der Kirche in ihren Zellen oder doch unter der Aufsicht der Exorcisten. Vor dem Abgange wurde ihnen noch ein strenges Fasten von 20 oder 40 Tagen vorgeschrieben, wobei sie sich nicht nur von Fleischspeisen, sondern auch von starken Getränken enthalten mußten. Man empfahl ihnen nicht minder die gewöhnlichen Andachtsübungen der Kirche, und entließ sie mit einem eigenthümlichen Gebete, woran sich ein Formular in dem Ritual Pauls V. findet.

IV) **Muthmaßlicher Zeitpunct, wenn die kirchliche Energumenen-Disciplin im engern Sinne aufgehört habe?** Wir haben schon anderwärts angedeutet, daß das zeither beschriebene kirchliche Institut nur in zahlreichen Gemeinden und in größern Städten üblich war. Von Constantinopel, Jerusalem, Antiochien im Morgenlande, von Mailand und Verona im Abendlande läßt sich dieß durch unverwerfliche und deutliche Zeugnisse nachweisen, und von diesen größern Städten darf man wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das Bestehen einer solchen Energumenen-Disciplin in andern Städten höhern Ranges, wo es zahlreiche Christengemeinden gab, schließen. In der orientalischen Kirche verlieren sich aber schon gegen das Ende des IV. Jahrhunderts die Spuren einer solchen kirchlichen Anstalt, und obschon in der Liturgie die Vorführung und Entlassung der Catechumenen fortdauert, so hört doch der Energumenen-Ritus dieser Art auf, und wird von keinem griechischen oder orientalischen Schriftsteller weiter bemerkt. In der Messe kömmt zwar noch eine oratio pro Energumenis vor; dadurch beweist sich aber nicht der Fortbestand der öffentlichen Disciplin. Denn diese oratio bezieht sich nicht blos auf die kirchlichen Energumenen, sondern überhaupt auf alle, die von bösen Geistern geplagt werden. Selbst in den Liturgien, die wir unter dem Namen des Jacobus, Markus, Basilius und Chrysostomus kennen, wird der Entlassungsritus der Energumenen übergangen; nur heißt es in der Liturgia Jacobi: Memento infirmor. laborantium et eorum, qui ab immundis spiritibus infestantur, oder wie in der Liturgia S. Basilii; energumenos a spiritib. immundis libera, navigantibus connaviga. In den Werken der Gregore von Nazianz und von

Nyssa, des Basilius und Ephräm des Syrers ist mehrmals die Rede von Besessenen, ohne daß dabei auch nur leise Winke für eine noch bestehende Energumenen-Disciplin vorkommen.

Marinus ist der Meinung, die Abschaffung der öffentlichen Buße unter Noctarius habe zugleich den Verfall der Energumenen-Disciplin nach sich gezogen. Diese Meinung hat vieles für sich. Denn beide Klassen standen in naher Verbindung mit einander. Uebrigens ist auch der Umstand bemerkenswerth, daß Chrysostomus in keiner Rede, die er zu Constantinopel gehalten hat, Erwähnung von den Energumenen thut. Denn die Homilien de incomprehens. Dei natura und die über das Evangelium des Matth. hat er sichern Anzeichen nach zu Antiochien gehalten. Eben so wenig trifft man etwas darüber bei Theodoret, Sozomen, Sokrates, und den andern Historikern an. Jedoch gilt dieß nur von dem Verschwinden des öffentlichen Catechumenenritus in der orientalischen Kirche. Der Privatritus, der außer der Liturgie von den ordinirten Exorcisten in der Kirche oder in Häusern verrichtet wurde, hatte seinen Fortbestand, wie dieß der Art. Exorcist mit Mehrerm lehren wird.

In der afrikanischen Kirche läßt sich auch im Zeitalter des Optatus von Mileve und des Augustinus nichts Bestimmtes über das Fortbestehen der öffentlichen Energumenen-Disciplin nachweisen. Man findet nicht einmal Erwähnung der oratio pro energumenis, da doch Augustin in dem 217. Briefe an den Vitalis die Orationes pro catechumenis, pro incredulis, pro fidelibus genau bemerkt. Wenig Bestimmtes über die Fortdauer dieses Instituts in Mailand und Rom findet man auch bei Ambrosius. — Nach der Synode von Orange scheint in Frankreich die Energumenen-Disciplin gänzlich erloschen zu seyn; denn in den gewöhnlichen Liturgien kömmt keine Spur mehr darin vor. Am längsten hielt sich unser Ritus in der spanischen Kirche. Vgl. S. Ildefonsi libr. adnotation. de Baptism. bei Baluzius Tom. VI. Miscellan.

Nicht unwahrscheinlich ist es, wenn man das Aufhören der Energumenen-Disciplin ohngefähr in die Zeit setzt, wo auch das Catechumenat zu Ende ging. (Vgl. diesen Art.) Mehrere der dort angeführten Ursachen, warum das Catechumenat aufhörte, konnten auch hier wirksam seyn.

V) Einige Fragen und Bemerkungen, die sich beim Ueberblicke der Nachrichten von den kirchlichen Energumenen herausstellen. — —

A) Wie kam es, daß in einigen größern Städten und zahlreichen Gemeinden bis ins IV. Jahrhundert hinein immer einer größern Zahl von Energumenen Erwähnung geschieht, da ihrer später nur in einzelnen Fällen gedacht wird? — Wie man diese Frage schon in Absicht auf das Zeitalter Jesu gethan hat, so ist sie auch bei der öffentlichen kirchlichen Energumenen-Disciplin der ersten Jahrhunderte wiederholt worden. Beantworten läßt sich dieselbe aus medicinischen Gründen, die man aus der Geschichte der Arzneiwissenschaft, aus Zeitmeinungen und aus der Verfassung der Kirche selbst entlehnen kann. — Aerzte nämlich, die mit der Geschichte der

Heilkunde in jenen Tagen bekannt sind, haben geradezu die Behauptung aufgestellt, daß damals wirklich die Zahl der Nervenkranken, der Verrückten und Wahnsinnigen wirklich sehr groß gewesen sei. Die physischen Ursachen dieser Erscheinung weisen sie in unnatürlichen Lastern und groben Ausschweifungen nach. Und in der That, wenn man auch nur bei dem Sittengemälde verweilt, das Paulus im Briefe an die Römer, das Martial, Juvenal, Persius und andere entwerfen, so kann man sich die große Zahl der Unglücklichen, die mit solchen Krankheiten behaftet waren, leicht erklären, zumal wenn man erwägt, daß dergleichen körperliche Uebel oft auch erblich waren. Muß man nun dem Christenthume das Verdienst zugestehen, daß gröbere Laster und namentlich die unnatürlichen Ausschweifungen der Wollust seltener wurden, wo es Eingang fand; so konnte nach mehrern Menschenaltern schon darum eine Verminderung der Anzahl solcher Kranken eintreten.

Jedoch kann man sich auch die großen Energumenenhaufen, deren in einzelnen Kirchen Erwähnung geschieht, auch aus dem ausschweifenden Aberglauben erklären, von welchem jenes Zeitalter in Absicht auf die Dämonen angesteckt war. Er ging aus dem Juden- und Heidenthume in die christliche Kirche über, und wir werden noch einmal auf diesen Umstand zurückkommen müssen, wenn von dem Exorcismus und den Exorcisten die Rede seyn wird. Uebrigens erhielt auch dieser Aberglaube durch die jüdischen Religionsphilosopheme, durch die gnostischen Träumereien, und durch die spätere neuplatonische Schwärmerei eine reiche Nahrung, so daß es keine befremdende Erscheinung ist, ihn bei Hohen und Niedern, bei dem Pöbel und bei den Gebildeten jener Tage zu finden. Wie viele Krankheiten mochte es darum geben, die, abhängig von physischen Ursachen, geradezu als Teufels- und Dämonenwerk angesehen wurden? Ja, wie viele Dämonische der beschriebenen Art sich selbst fest einbilden mochten, daß böse Geister bei ihnen ihren Wohnsitz aufgeschlagen hatten, ergiebt sich aus den mit ihnen angestellten Prüfungen und den von ihnen ertheilten Antworten. Darf es uns da wohl befremden, daß bei der Herrschaft solcher Zeitmeinungen auch die Energumenenzahl sehr groß seyn mußte?

Inzwischen konnte auch in der kirchlichen Disciplinaranstalt, Kirchenzucht, poenitentia publica genannt (s. d. Art. Buße), ja auch in der Arglist und Gewinnsucht einzelner Individuen ein Grund zur Vermehrung und spätern Verminderung der Energumenen enthalten seyn. Wahrscheinlich wurden die Pönitenten, die man zugleich auch als Energumenen ansah, theils milder behandelt, theils auch ihre strenge Bußzeit abgekürzt, wenn sie als von Dämonen Befreite konnten angesehen werden. Wie viele mochten darum die Rolle der Dämonischen spielen, um auf diese Weise die beschwerliche Bußdisciplin abzukürzen. Mit dieser Ansicht scheint in Verbindung zu stehen eine Stelle des Concils zu Constantinopel im Trull. can. 60., wo es heißt: „Eos qui se in daemone correptos esse simulant, et morum improbitate eorum figuram et habitum simulate prae se ferunt, visum est omnimodo eos puniri etc. Auch mochte zuweilen Gewinnsucht, um fremdes Mitleid und fremde Mildthätigkeit zu wecken, wirksam seyn, warum sich Manche als Besessene stellten. Der griechische Kanonist Zonaras bemerkt dieß ausdrücklich zu dem eben angeführten Can. des Conc. Trull.

Daraus würde sich einerseits die größere Zahl der Energumenen in einem gewissen Zeitpunkte erklären lassen, andrerseits aber auch die Verminderung derselben, nachdem man mehr auf Arglist und Verstellung aufmerksam wurde und nachdem die Bußdisciplin im Morgen- und Abendlande aufgehört hatte. Eine andere Bemerkung, die sich hier herausstellt, ist auch diese,

B) **daß man in jenem Zeitalter bereits vermittelst des Magnetismus auf die Energumenen einzuwirken versucht habe.** — Wenn die Beobachtungen unserer forschenden Aerzte, welche die Natur in ihrer Tiefe belauschen, noch mehrere Ergebnisse vermittelst des thierischen Magnetismus über die Einwirkung der Geisterwelt auf die Körper werden geliefert haben, so werden auch Erzählungen aus dem Alterthume, wie wir jetzt eine mittheilen wollen, mehr Licht erhalten. Unter den Nachrichten, wie besonders von einzelnen berühmten Kirchenbeamten hin und wieder Besessene seien geheilt worden, muß man vermuthen, daß etwas Magnetisches mit im Spiele gewesen sei. Sulpitius Severus erzählt von dem heil. Martin, daß wenn er die Energumenen beschwören wollte, so rührte er zuvor Niemanden an, sprach mit keinem Menschen, sondern ließ alle hinausgehen, zog hierauf ein härenes Gewand an, schloß die Thüre zu, warf sich auf den Boden und betete; hierauf fielen jene Unglücklichen in die heftigsten Verzuckungen. — Ferner erzählt Sulpitius, daß es die Kleriker sehr genau gewußt hätten, wenn Martin aus seinem Kloster trat, um nach Tours in die Kirche zu kommen; denn sobald er sich auf den Weg machte, fingen die Energumenen schon an zu winseln und zu heulen. Diese Behandlungsweise des heil. Martin hat viel Aehnlichkeit mit dem Mesmerismus, besonders wenn man das Geständniß desselben erwägt, daß er eine merkliche Abnahme seiner Heilkraft und seiner Einwirkung auf die Energumenen in späterer Zeit verspürt habe. Wir würden noch mehrere Beispiele der Art anführen, wenn die dahin gehörigen Thatsachen glaubwürdiger erzählt, und der Magnetismus seiner Natur und Beschaffenheit nach selbst mehr aufgeklärt wäre. — Endlich schließt sich auch noch an die Nachrichten des christlichen Alterthums von der frühern kirchlichen Energumenen-Disciplin

C) **die Bemerkung an, daß der Glaube an das Besessenseyn vom Teufel und bösen Geistern genau genommen in keinem Zeitraume der christlichen Kirche gänzlich gefehlt habe.** Nach den Grundsätzen sowohl der griechisch- als auch der römisch-katholischen Kirche hat der Privatritus, der außer der Liturgie von dem ordinirten Exorcisten in der Kirche oder im Hause verrichtet wird, immer Statt gefunden, und auch die neueste Zeit hat davon zuweilen merkwürdige Beispiele erzählt. Auch mit der Reformation ging hier, was die lutherische Kirche besonders betrifft, keine wesentliche Veränderung vor. Bekanntlich konnte sich selbst Luther von diesem Glauben nicht trennen, und die spätern Theologen seiner Kirche sind bis auf die neuere Zeit hierin seinen Ansichten treu geblieben. Daher finden wir viele Anspielungen auf den Teufel in den Kirchenliedern und ascetischen Schriften lutherischer Geistlichen bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts hin. Noch 1780 erschien in Tübingen in der zweiten Ausgabe die bekannte Historia

diaboli von J. G. Mayer (Dekan in Würtemberg), die sich sehr ausführlich über die Macht und den Einfluß des Teufels verbreitet. Nur als die grammatisch-historische Interpretation allgemeiner wurde, als Semler und seine Nachfolger auch die historische Kritik auf dem Gebiete der Religions- und Kirchengeschichte zu üben anfingen, als auch selbst die kritische Philosophie sich mit dem Christenthume beschäftigte und jene Auffassungsweise desselben, Rationalismus genannt, sich weiter ausbildete, schien das Reich des Teufels in Vergessenheit zu kommen. Allein der neuere Pietismus und Mysticismus hat den Glauben an das Einwirken böser Geister selbst in der protestantischen Kirche in Schutz genommen, und sogar Aerzte haben sich dafür erklärt. Vgl. besonders Justinus Kerner, Geschichte Besessener neuerer Zeit; nebst Reflexionen über Besessenseyn und Zauber, von C. A. Eschenmayer. Karlsruhe 1834. 8. Will man übrigens eine recht warme Vertheidigung des Glaubens an Teufelsbesitzungen von einem römisch-katholischen Theologen lesen, so findet man sie unter andern in den Rottenburger Kirchenblättern 1833. Heft 5 und in Binterims Denkwürdigkk. 1r B. 2r Thl. Die Widerlegung Jahns, eines Gelehrten aus seiner Kirche, dessen biblische Archäologie im 1n Thl. 2r B. Wien 1797. S. 403 die genaueste und parteiloseste Untersuchung über die Dämonischen im N. T. enthält, hat letzterer sich ziemlich leicht gemacht. Er sagt bei dieser Gelegenheit: „Obschon die biblische Interpretation auf die kirchliche Archäologie in dieser Sache (d. h. in der „Untersuchung über die kirchlichen Energumenen) einen großen Einfluß „hat, so wissen wir doch nicht, daß ein katholischer Theolog es gewagt „(sic!) habe, die Besessenen für natürlich Kranke oder Besessene auszugeben." Bekanntlich mußte der gelehrte und freimüthige Jahn in der neuen Ausgabe seiner biblischen Archäologie aus besondern Rücksichten diese Abhandlung über die Dämonischen weglassen, doch vgl. seine Nachträge zu seinen theologischen Werken S. 61 ff.

3.

Das Epiphanienfest.

I. Alter, Bedeutung und Namen dieses Festes. II. Ausgezeichnete Feier desselben in der alten Kirche. III. Eigenthümliche Merkwürdigkeiten dieses Tages. IV. Wie er in der christlichen Welt noch jetzt gefeiert werde.

Monographien. Herm. Crombachi primitia gentium s. historia trium s. s. regum Magorum, tomi tres, encomiasticus, exegeticus et historicus. Colon. Agr. 1654. — Jo. Kindler de epiphaniis. Viteb. 1684. — Jo. Paul Hebenstreit de Epiphania et Epiphaniis apud Gentiles et Christianos. Jenae 1693. — A. Blumenbach antiquitates Epiphaniorum. Lips. 1737. — J. Seb. Arzberger, Diss. de diversa festi Magorum denominatione et celebratione. Curiae 1737. 4. — Ern. Fr. Wernsdorf τὰ ἐπιφάνια veterum ad illustrandum hymnum: Was fürchst du Feind Herodes sehr? Vittebergae 1759. 4. — Allgem. Werke Hospin. l. l. p. 33. Hildebrandi libellus de diebus festis p. 33. — Schmid historia festor. et Dominicar. p. 70. — Bingh. l. l. Vol. IX. p. 79 seqq. — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterth. p. 284 f. — Augusti Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie 1. Thl. p. 329 ff. — Schöne Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 3. B. p. 305 f.

1) Alter, Bedeutung und Namen dieses Festes. Ohne allen Grund suchten mehrere Schriftsteller der römischen Kirche auch dieses Fest schon aus dem apostolischen Zeitalter herzuleiten. Allein wie wenig dieß der Fall sei, ist schon bei dem Art. Weihnachten Nr. 1. gezeigt worden. Statt vieler Beweise wollen wir uns nur auf die Stelle des Origenes berufen, wo er die Festtage seiner Zeit herzählt, und weder des Epiphanien- noch des spätern Weihnachtsfestes Erwähnung thut. Jedoch muß die Feier unsers Tages schon zu Anfange des IV. Jahrhunderts gewöhnlich gewesen seyn, welches theils aus den Homilien des Gregor von Nazianz und Nyssa erhellt, theils auch in einer Stelle aus Ammianus Marcellin. l. XXI. c. 2. Hier wird erzählt, daß der Kaiser Julian, als er sich in Gallien aufhielt, Achtung gegen das Christenthum im Aeußern geheuchelt habe, in der That aber im Herzen dem heidnischen Cultus treu geblieben sei. Und

nun wird hinzugesetzt: Et ut haec interim celaretur (nämlich seine Hinneigung zum Heidenthume), feriar. die, quem celebrantes mense Januario Christiani Epiphania dictitant, progressus in eor. ecclesiam, solemniter numine orato discessit. — Eine Zeitlang wurde der 6. Jan. der außer mehrern andern Gegenständen sich besonders auf die Erscheinung Christi auf Erden und auf seine Menschwerdung bezog, allein gefeiert. — In dieser Beziehung aber litt das Epiphanienfest eine Veränderung, als die abendländische Kirche den 25. December zum Geburtsfeste Jesu wählte, und die morgenländische sich hier nach jener allmählig bequemte. Der Zeitpunkt, wenn dieß geschah, ist nach Schröckh's K. G. 9. Thl. p. 354 ohngefähr die Mitte des IV. Jahrhunderts. Von da an wurde ein besondres Geburtsfest Jesu und auch ein Erscheinungsfest gefeiert, welches letztere jedoch mehr in der griechischen als in der abendländischen Kirche ausgezeichnet wurde. — Was die Bedeutung dieses Festes anbetrifft, so ist Epiphanien unter allen christlichen Festen die größte Collectivfeier. Es vereinigt in sich alle Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu, wodurch die göttliche Vorsehung seine Beglaubigung als Sohn und Gesandter Gottes vom ersten Augenblicke seines irdischen Daseyns bis zum Antritte seines Lehramts verherrlichte. Das ganze Jugendleben Jesu sollte durch dieses Fest in einer historisch-pragmatischen Uebersicht dargestellt werden. — Daher kann es nicht befremden, wenn so verschiedene Momente aus der heiligen Geschichte, wie die Geburt des Heilandes (so lange dafür noch kein eigenes Fest angeordnet war), die Erscheinung der Magier, die Taufe Christi im Jordan, und das von Jesu verrichtete erste Wunder zu Kana in Galiläa (wozu auch noch zuweilen die wunderbare Speisung vieler Menschen mit wenig Nahrungsmitteln gerechnet zu werden pflegt), an einander gereiht wurden. — Daraus läßt es sich aber auch erklären, daß die Nomenclatur dieses Festes nicht minder reichhaltig ist. Zu den verschiedenen Namen gehört

1) Ἐπιφάνια (Erscheinung) und Θεοφάνια (Gottes-Erscheinung) mehr in der griechischen Kirche gewöhnlich. Erwägt man die Bedeutung dieser Worte bei den griechischen Profanscribenten, und nimmt man auf die Stellen 1 Tim. 3, 16. Tit. 2, 11—14. 3, 4. und andere Rücksicht, so kann man den Grund dieser Benennung leicht erklären. Viel Gründliches über diese Worte findet man in der oben angeführten kleinen Schrift von Hebenstreit, so wie auch in Suiceri thesaurus eccles. Tom. 1. p. 1196. Ἐπιφάνια brauchte man anfangs gleichbedeutend mit γενέθλια, späterhin aber unterschied man nur Epiphania prima und secunda, wovon die erste das Weihnachtsfest, die zweite aber unser Fest war, und wobei vorzugsweise an das paulinische: „geprediget den Heiden, geglaubt von der Welt" (1 Tim. 3, 16.) gedacht wurde. Deshalb wird Epiphanien nicht selten als Fest der Heidenbekehrung geschildert. Hildebrand de diebus festis p. 38 giebt von diesen zwei Namen folgende Erklärung: Epiphania heiße dieß Fest wegen Erscheinung des neuen Sternes, und Θεοφάνεια, weil sich bei der Taufe Christi die Dreieinigkeit geoffenbart habe.

2) Ἡμέρα τῶν φώτων, dies luminum, ἅγια φῶτα τῶν ἐπιφανίων (Gregor. Naz. orat. 3.). Dieser Name, Tag des Lichtes (welcher nicht mit Lichtmeß, festum candelarum, oder ὑπαπάντη,

verwechselt werden darf), bezieht sich auf die Taufe Christi, und auf die solenne erste Taufzeit, wozu dieser Tag in der alten Kirche bestimmt war. Es ist allgemeiner Sprachgebrauch der Kirche, die Taufe φῶς und φωτισμός zu benennen, so wie die Täuflinge φωτισθέντες, φωτιζόμενοι u. s. w. hießen. Gregor. Naz. orat. XXXIX. in sancta lumina tom. 1. p. 624 sagt daher: ἡ ἁγία τῶν φώτων ἡμέρα εἰς ἣν ἀφίγμεθα, καὶ ἣν ἑορτάζειν ἀξιώμεθα σήμερον, ἀρχὴν μὲν τὸ τοῦ ἐμοῦ Χριστοῦ βάπτισμα λαμβάνει, τοῦ ἀληθινοῦ φωτός, τοῦ φωτίζοντος πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Aehnliche Stellen finden sich auch bei andern gleichzeitigen Homileten. Cfr. Suiceri thesaurus eccles. unter dem Worte φῶς, Nr. 12.

3) Festum trium Regum, Fest der heil. drei Könige. Die Kirchenväter sind hier verschiedener Meinung. Andere behielten das biblische Wort Μάγοι (Magi) bei, daher Festum Magorum. Andere übersetzten es durch Principes s. Dynastae, Andere durch Sapientes. Andere sogar durch Zauberer, so daß sie als Betrüger und Werkzeuge des Satans angesehen wurden. In der spätern Zeit wurde die Meinung, daß sie Könige und ihrer drei gewesen, die allgemeinere, obgleich diese Kirchenmeinung aufgedrungen ward. S. Prosp. Lambertini (Benedicti XIV.) Comment. de Jesu Christi matrisque ejus festis. Patav. 1752. fol. p. 15.

4) Der Name Bethphania, welcher auch zuweilen vorkommt, wurde von dem Wunder zu Kana gebraucht, wo sich Christus zuerst seinen Jüngern als Gottesgesandten zeigte. Durandi ration. divin. offic. l. 6. c. 16. Augustin. Serm. 29 de temp. Chrysolog. serm. 147. Eucher. homil. in vigil. S. Andr.

5) Wenn er auch von manchen Phagiphania genannt wurde, so geschah es aus keinem andern Grunde, als weil man die wunderbare Speisung der 5000 Mann mit jenem ersten Wunder zu Kana in Verbindung setzte. Augustin. Serm. 29. de tempore.

6) Die noch jetzt nicht ungewöhnliche Benennung: das große oder hohe Neu-Jahr sollte einen Gegensatz von dem bürgerlichen, gemeinen Neu-Jahr ausdrücken, welches den Christen wegen Verwandtschaft mit dem Heidenthume so verhaßt war. Die Zeit von 25. December bis 6. Januar hieß die Zeit der 12 Nächte.

II) **Ausgezeichnete Feier dieses Tages in der alten christlichen Kirche** (s. Bingh. Vol. IX. p. 83), **und zum Theil auch im Mittelalter.** — Das Epiphanienfest wurde gefeiert wie andere hohe Feste

1) durch eine Vigilie, durch Homilien, deren eine große Zahl auf uns gekommen ist, durch die Abendmahlsfeier und durch den Umstand, daß auch die Sklaven von den gewöhnlichen Arbeiten feiern durften; darum heißt es auch Constit. apost. 8, 33. In epiphaniae festo vacent servi, quia in eo demonstrata est Christi divinitas, quando pater testimonium ei praebuit in baptismo, et paracletus in specie columbae ostentum, cui perhibitum erat testimonium.

2) Allmählig von Theodosius junior an bis auf Justinian wurden auch an diesem Tage gerichtliche Verhandlungen und öffentliche Schauspiele untersagt. Cod. Theodos. l. II. tit. 8. de feriis, in interpretat. legis II. liest man: Nec non et dies natalis domini

nostri vel epiphaniae sine forensi strepitu volumus celebrari, und in Hinsicht der Schauspiele findet sich ein ähnliches Verbot lib. III. tit. XII. de feriis leg. VIII.

3) In der griechischen, syrischen und afrikanischen Kirche wurde das Erscheinungsfest eine feierliche Taufzeit. Gregor. Naz. or. 39. 40. Victor. Uticens. de persecut. Vandalor. lib. II. Jo. Moschi pratum spirituale c. 214. In der Vigilie dieses Festes wurde das Wasser für das ganze Jahr geweiht, darum enthält das Calendarium Syror. ap. Genebrardum die Worte: Ea nocte aqua consecratur in totum annum, und Chrysostomus hom. XXII. de Baptismo Christi p. 246 edit. Francof. sagt abergläubisch genug: Quid in hac solemnitate in memoriam baptismi Christi, quo aquarum naturam sanctificavit, sub mediam noctem, quum aquati fuerint, domum latices referant et recondant, et per integrum annum conservent, fiatque miraculum evidens, dum nihil temporis longinquitate aquar. illar. natura vitietur, sed integro anno atque adeo biennio et triennio saepe, quae isto die fuerit hausta, incorrupta et recens permaneat, ac post tantum temporis cum iis, quae nuper fuerint e fontibus eductae, certet. Auch die römisch-spanische und gallicanische Kirche, welche Anfangs nur Ostern und Pfingsten die Taufe gestatten wollte, bequemte sich in den spätern Zeiten dazu, und dieß war ein Hauptgrund, weshalb es den übrigen hohen Festen gleich gesetzt wurde. Die Verordnungen hierüber findet man Constit. apost. l. VIII. c. 33. Cod. Theodos. l. XV. tit. 5. l. 5. Cod. Justin. l. III. tit. 12. l. 7. Leges Visigothor. l. II. tit. 1. leg. 11. — Jedoch treten hier noch später in der abendländischen Kirche große Veränderungen ein. (Vgl. d. Art. Taufe).

4) Es geschah an diesem Feste die indictio festor. mobilium und die Bekanntmachung, auf welchen Tag des Jahres das Osterfest und also auch die Quadragesimalfasten und das Pfingstfest nebst denen davon abhängenden Sonntagen fallen. Conc. Aurel. IV. can. 1. Antissidor. can. 2. Cassian. collat. 16. c. 2. (Vergl. den Art. Paschalbriefe.) Bei den Deutschen im Mittelalter hatte dieses Fest einen ganz besondern Namen. Es hieß der Zwölfte oder Dreizehnte, der Brachtag, wahrscheinlich von dem Geburtstage des Herrn gerechnet. Gewöhnlicher ist die Benennung der obriste Tag. So heißt es in einem deutschen Meßbuche aus dem XIV. Jahrhundert bei Gerbert (Disq. IX. de Fest.) an dem obristen Tage, d. i. am Epiphanienfeste. Obrist ist so viel als höchster; denn das Epiphanienfest wurde im Mittelalter höher gefeiert, als der Geburtstag des Herrn. Der heil. Hildebert giebt sich in einer Rede viel Mühe, um zu beweisen, daß das Epiphanienfest weit höher sei, als das Geburtsfest. (Sollte sich aus dem zeither Gesagten vielleicht nicht noch natürlicher die spätere Benennung für das Epiphanienfest: „Das hohe neue Jahr," erklären lassen?)

Wie das Mittelalter nachahmende Darstellungen einzelner Scenen aus der heiligen Geschichte lieferte, und Schauspielartiges auch in den Kreis heiliger Gebräuche zog, so darf uns auch der sonderbare Oblationsritus an diesem Feste nicht befremden. Er wird von Binterim l. l. V. B. Ir Thl. p. 316 und 17 auf folgende Weise beschrieben:

Drei Knaben in Seide gekleidet und goldene Kronen auf ihren Häuptern, und ein goldenes Gefäß in ihren Händen, stellten die Weisen aus dem Morgenlande vor; traten durch die Hauptchorthür hervor, und sangen langsam gehend diese Strophe:

O quam dignis celebranda dies ista laudibus,
In qua Christi genitura propalatur gentibus,
Pax terrenis nunciatur, gloria coelestibus,
Novi partus signum fulget orientis patria,
Currunt reges orientis stella sibi praevia,
Currunt reges et adorant Deum ad praesaepia,
Tres adorant reges unum, triplex est oblatio.

Während dieses Gesanges näherten sie sich dem Altar. Dort erhob der erste sein Gefäß, und sagte: aurum primo, der zweite: thus secundo, der dritte: myrrham dante tertio. Hierauf wieder der erste: aurum regem, der zweite: thus coelestem, der dritte: mori nutat unctio. — Dann zeigte einer von ihnen mit der Hand den von dem Kirchengewölbe herabhängenden Stern und sang in einem hohen Tone: Hoc signum magni regis, und alle drei gingen jetzt zum Opfer, indem sie die Antiphon sangen: Eamus, inquiramus eum et offeramus ei munera, aurum, thus et myrrham. Nach Beendigung dieser Antiphon erhebt ein jüngerer Knabe hinter dem Altar seine Stimme, welche die Stimme eines Engels vorstellen soll, und singt: Nuntium vobis fero de supernis, natus est Christus dominator orbis in Bethlehem Judae, sic enim propheta dixerat ante. Hierauf gehen die drei Könige in die Sakristei zurück, singend: In Bethlehem natus est rex coelorum etc.

Zu den Ueberbleibseln dieser Sitte gehört im protestantischen Deutschland, namentlich in den kleinern sächsischen Städten, die Gewohnheit, daß die Currentschüler vor und nach dem Epiphanienfeste mit einem Sterne, der zugleich als Laterne dient, des Abends herum ziehen und durch Gesang die Mildthätigkeit ihrer Mitbürger in Anspruch nehmen. Gewöhnlich sitzen in diesem Sterne Puppen mit goldenen Kronen, die den Herodes und die drei heiligen Könige vorstellen. Der Verfasser erinnert sich, als Kind in einem kleinen Gebirgsstädtchen erzogen, dieses Sternes mit seinen gekrönten Häuptern noch jetzt mit aller Lebendigkeit, besonders des Umstandes, daß unter den drei Königen jedesmal ein Mohr sich befand.

III) Eigenthümliche Merkwürdigkeit dieses Festes. — Da man sonst auch zu Epiphanien das Geburtsfest Jesu rechnete, so hatte man an diesem Tage die ganze heilige Familie beisammen. Reichen Stoff hat daher das Erscheinungsfest der Kunst, der heiligen Poesie, der Legende, wie dem Interpreten des N. T., dem Geschichts- und Alterthumsforscher dargeboten. Gerade die gelungensten Kunstleistungen aus alter und neuer Zeit, die Anbetung der Magier, die Flucht nach Aegypten u. s. w., sind aus dem heil. Kreise dieses Festes genommen. Nicht minder hat es Beiträge zur christlichen Hymnologie geliefert (s. diesen Art.). Die Magier, welch ein weites Feld boten sie der Legende dar! Vom römischen Bischofe Leo dem Großen an († 461) hat sich die Sage über die Magier immer mehr erweitert. Ob gleich die Schrift nichts davon sagt, so wußte man

später doch, daß jene Magier drei Könige gewesen seien, daß sie Kaspar, Melchior und Balthasar geheißen hätten, daß der erste König von Persien und ein 60jähriger Greis mit langem Bart und Haaren gewesen sei, bekleidet mit einem violenbraunen Kleide u. s. w., der zweite ein König von Nubien, der dritte ein König von Saba. Wer eine recht ausgeschmückte Geschichte dieser Magier, von ihren Schicksalen vor und nach dem Tode zusammengesetzt lesen will, der findet volle Befriedigung in der oben angeführten Schrift: Primitiae gentium s. historiae trium s. s. regum Magorum. Autore Herm. Crombach. Colon. Agripp. 1654. Man kann das Buch nicht ansehen, ohne über die Schreibseligkeit des Mannes zu erstaunen, der fast 900 Folioseiten über diesen Gegenstand voll schrieb.

Wie hat ferner der Stern, welcher den Weisen des Morgenlandes zum Wegweiser diente, Exegeten und Chronologen von dem apokryphischen Buche Seth an bis auf Scaliger und spätere Zeiten beschäftigt. Man vergleiche damit den reichhaltigen Artikel Magier in Winer's bibl. Reallexikon p. 424 f. (1. Aufl.) — Rechnet man dazu noch die schwierigen Probleme der Zeitrechnung bei allen diesen Begebenheiten, die Erörterungen über die Regierung des Herodes und den Bethlehemer Kindermord, über die Flucht der Aeltern Jesu nach Aegypten, die Dauer ihres dortigen Aufenthaltes; so begreift man leicht, daß gerade die wichtigsten Probleme der neutestamentlichen und kirchenhistorischen Kritik in den Umkreis dieses Festes gehören. — Endlich sind auch die zahlreichen Spuren eines besondern Aberglaubens, welche von dieser heiligen Zeit ihren Ursprung nehmen, nicht mit Stillschweigen zu übergehen. Schon Chrysostomus erwähnt der Vorstellung von der besondern Kraft und Wirksamkeit des in dieser Nacht geschöpften Wassers. Und dieser Glaube hat sich bis in die spätesten Zeiten erhalten. Die Scandinavische Mythologie vermehrte den schon vorhandenen Aberglauben noch mit einigen besondern Arten desselben, z. B. von den heiligen Kreisen der Madvenat (Mutter-Nacht), den Nachforschungen der Frau Halla oder Holla und ihrer Herrschaft in den 12 Nächten und dergleichen. Man kann daher behaupten, daß auch in Ansehung des kirchlich-religiösen Aberglaubens das Epiphanienfest zu den merkwürdigsten Erscheinungen in der alten Geschichte zu rechnen sei.

IV) Wie das Epiphanienfest noch in der heutigen christlichen Kirche gefeiert werde. — Noch ist es in den drei Hauptkirchen der Christenheit gewöhnlich, und in der römischen und griechischen Kirche wird es selbst als ein höheres Fest begangen. Grundmayr in seinem liturgischen Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche, Augsburg 1822. sagt von unserm Feste Folgendes: „Auf Verordnung der Kirche wird in der ganzen Christenheit „der Tag feierlich ausgezeichnet, welcher daran erinnert, daß Christus „in der Anbetung der Weisen aus Morgenland sich den Heiden, durch „die im Flusse Jordan von Johannes empfangene Taufe den Juden, „und endlich durch die bei der Hochzeit zu Kana in Galiläa geschehene wunderbare Veränderung des Wassers in den Wein seinen „Jüngern mit seiner Gottheit geoffenbart habe. Jetzt noch wird dieses „Fest mit einer Vigil ohne Fasten und einer privilegirten Octave feierlichst gehalten. Unter dem Gottesdienste, welcher sonst zur Nachtzeit

„gehalten wurde, welches aber nur noch in Mailand gewöhnlich ist, „werden an einigen Orten nach der Predigt von einem Priester die „beweglichen Festtage vom ganzen Jahre dem Volke verkündigt. Ge„genwärtig wird auch noch in mehrern Bisthümern in Deutschland „zum Andenken der alten Gewohnheit, wo auch die abendländische „Kirche eine feierliche Taufzeit zu Epiphanien festsetzte, am Vorabende „dieses Festes ein Wasser geweiht, welches die Gläubigen mit sich „nehmen und ihre Wohnungen damit besprengen."

Noch feierlicher wird aber dieser Tag in der griechischen Kirche begangen, und zwar sowohl bei den griechischen Christen in der Türkei als in Rußland. Jakob Elsner in seiner neuesten Beschreibung der griechischen Christen in der Türkei sagt daher p. 293: „Ein großes Fest haben die Griechen zur Segnung des Wassers, welches am 6. Jan. fällt. Nach ihrer Meinung ist Jesus an demselben Tage im Jordan getauft worden, wodurch im besondern Sinne das Wasser gesegnet worden sei. Davon habe man auch Veranlassung genommen, es feierlich zu weihen. Der Bischof gehe bei angesteckten Fackeln des Abends zum nächsten Brunnen, Strom oder an das Meer, verrichte verschiedene Gebete, und senke endlich ein Kreuz ins Wasser, wodurch das letztere für Menschen besonders geheiligt werden soll. Davon wird geschöpft und in Krügen zu allerlei heiligem Gebrauche aufbehalten, als zur Taufe, zur Einweihung der Kirchen, und es soll das Wunderbare an sich haben, daß es sich viele Jahre frisch und ohne Fäulung erhalte. Das Volk hält ungemein viel darauf, trinkt das gesegnete kalte Wasser mit großer Begierde, hebt es auf zu Hause, und gebraucht es in Krankheiten als ein übernatürliches Mittel. Selbst die Türken haben eine große Meinung von dem Wasser- und Meersegnen; nur den Lateinern gefällt es nicht, welche es in verschiedenen Kirchenversammlungen abgeschafft und verboten haben. — Eine ähnliche Beschreibung dieser Feierlichkeit bei den griechischen Christen in Rußland findet sich in Bellermanns kurzem Abrisse der russischen Kirche nach ihrer Geschichte, Glaubenslehre und Kirchengebräuchen. Erfurt 1788. Jedoch geschieht hier diese Wasserweihung am Tage, wobei man sich aber dennoch vieler Lichter und Kerzen bedient. Man nennt diese Ceremonie ὁ μέγας ἁγιασμός, und das Fest selbst wird in den griechischen Kirchenkalendern unter dem Namen aufgeführt τὰ ἅγια ἐπιφάνια oder θεοφανια τοῦ σωτῆρος ἐν τῷ ἰορδάνῃ.

In der protestantischen Kirche wird dieses Fest durch nichts besonderes ausgezeichnet. Die Pericopen hat es hier mit der römischen Kirche gemein, die mit Rücksichtnahme auf die Magier und die sie betreffenden Legenden gewählt zu seyn scheinen. Neuere haben den 6. Januar besonders als das Fest des Gedächtnisses der Heidenbekehrung bezeichnet. Merkwürdig ist es, daß im Königreiche Sachsen bei der letzten Verminderung der Feiertage doch das Epiphanienfest beibehalten worden ist.

4.

Evangelisten,

verschiedener Sprachgebrauch dieses Wortes im christlichen Leben und einiger davon abgeleiteten Wörter.

I. Bedeutung dieses Wortes im N. T. II. Bedeutung von Evangelist in der Reihe der Verfasser von Büchern des N. T. III. Sprachgebrauch dieses und einiger davon abgeleiteten Wörter in der spätern christlichen Zeit.

Literatur. Für den N. T. Sprachgebrauch dieses Wortes können die ältern und neuern Interpreten bei den unten angeführten Stellen verglichen werden. St. Middelboe diss. de evangelistis eccl. apost. Hafn. 1779. 4. — Einiges findet man auch in Stark's Geschichte der christlichen Kirche des I. Jahrhund. 2r Thl. p. 394 f. — Suiceri thesaurus ecclesiast. s. v. εὐαγγελιστής. — Augusti's Denkwürdigkeiten 11r Thl. p. 93 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen 1r Thl. p. 245. (Auch über dieses Wort findet man verhältnißmäßig wenig in der christlich-kirchlich-archäologischen Literatur.)

I) **Bedeutung dieses Wortes im N. T.** — Im apostolischen Zeitalter werden in der Reihe der christlichen Lehrer und Kirchendiener auch Evangelisten genannt, Act. 21, 8. Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5. — Der Etymologie nach zeigt Evangelist im allgemeinen eine Person an, die eine gute Botschaft bringt. Beurtheilt man aber die eben angeführten Stellen in ihrem Zusammenhange, so scheint man Lehrer darunter verstehen zu müssen, — **denen besonders die Aufgabe gestellt war, von dem Leben Jesu, von seiner Messiaswürde, von seinen Wundern, seinen Reden, seinen Gleichnissen und von seinen Schicksalen zu erzählen.** Lucas trennt daher Act. XV, 35. das Lehren sorgfältig von diesem Erzählen, indem er von Paulus und Barnabas sagt: *ἐν Ἀντιοχείᾳ διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι*. So nennt auch Paulus den Timotheus einen Evangelisten, indem er ihm schreibt: er solle auf seiner Hut seyn, das Widrige ertragen, thun, was einem **Evangelisten** obliegt, und seinen Dienst erfüllen. Je nachdem sich nun Jemand diesem Geschäfte, die Elemente des Christenthums

(denn diese bestanden in dem Geschichtlichen von Jesu Person, Wirksamkeit und Schicksalen), allein unterzog, so führte er den Namen eines Evangelisten vorzugsweise, ob es gleich nicht unwahrscheinlich ist, daß auch, wenn es die Umstände forderten, Apostel, Almosenpfleger und Vorsteher der Gemeinden solchen Unterricht ertheilten. Genau genommen mußte jeder Apostel und jeder Lehrer das Leben Jesu und seine Thaten erzählen, wenn er an einen Ort kam, um den Glauben zu verkündigen; denn ihre anderweitige Lehre stand mit jener Erzählung in dem genauesten Zusammenhange. Mehrere Lehrer schrieben solche Nachrichten auf Verlangen der Gemeinden oder einzelner Personen nieder (vergl. Luc. 1, 1 ff.), und aus diesem Umstande läßt sich die Mehrzahl der Evangelien in den Tagen des Urchristenthums, und selbst das Entstehen unsrer canonischen Evangelien erklären. Wenn sich die Geschäfte der Apostel häuften, scheinen sie vorzugsweise solche Männer gewählt zu haben, die den vorbereitenden, geschichtlichen Unterricht ertheilten. Diese führen nun im engern Sinne des Wortes den Namen Evangelisten. Die Merkmale nun und Kennzeichen, wodurch sich solche Lehrer von den Aposteln und andern Lehrern unterscheiden, findet Augusti l. l. in folgenden Punkten:

1) Sie waren nicht, wie die Apostel, von Jesu selbst erwählt, sondern erst nach der Himmelfahrt, entweder von den Aposteln oder von den apostolischen Gemeinden zur Predigt des Evangelii berufen.
2) Sie waren bestimmt, Gehülfen, Mitarbeiter und Begleiter der Apostel zu seyn, besonders in dem eigentlichen Lehrgeschäfte und bei der sogenannten ersten Predigt des Evangeliums, wodurch Juden und Heiden für das Evangelium Jesu gewonnen werden sollten.
3) Wie die Apostel waren sie nicht an eine bestimmte Gegend oder Gemeinde gebunden, sondern der ganze Erdkreis (*ἡ οἰκουμένη*) war ihr Wirkungskreis. Theodoret. in Eph. 4, 11. p. 308 bemerkt: *ἐκεῖνοι περιιόντες ἐκήρυττον*. Sie hatten also nach der Ausdrucksweise der Alten einen unbestimmten, freien, unermeßlichen Kirchensprengel. Dadurch wurden sie insbesondere von den *προφήταις καὶ διδασκάλοις* unterschieden.
4) Wenn sie die Stifter neuer Gemeinden wurden, so geschah dieß entweder im Auftrage der Apostel oder in der Eigenschaft als *ἐπίσκοποι*, wovon Philippus, Timotheus und Titus als Beispiele angeführt werden können.
5) Wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit den Aposteln wurden sie auch *ἀπόστολοι*, *συναπόστολοι* und *ἰσαπόστολοι* genannt. Ihr Amt dauerte so lange als das apostolische; ja man kann sagen, daß es noch mehr durch die Zeit abgeschlossen war, da man nirgends eine Spur von einer Nachfolge der Evangelisten findet.

II) Bedeutung von Evangelist in der Reihe der Verfasser von Büchern des N. T. — In veränderter Bedeutung wird im nachapostolischen Zeitalter das Wort Evangelist von den Kirchenscribenten auf die Biographen Jesu übergetragen. So viele Erzählungen von dem Leben Jesu auch vorhanden seyn mochten, so haben doch aus bekannten Gründen, welche der N. T. Isagogik zu entnehmen sind, nur vier solcher Biographien im Kanon der christlichen

Religionsurkunden eine Stelle gefunden, deren Verfasser zwei Apostel und zwei Apostelschüler und Begleiter derselben vorzugsweise Evangelisten genannt werden. Ihre Biographien wurden schon früh für sehr wichtig gehalten, und daß man diese Zahl als geschlossen ansah, ergiebt sich aus Irenaeus adv. Gnost. l. 3. c. 2., wo auch der Grund angeführt ist, warum Ezech. 1, 10. und Apoc. 4, 7. allegorisch auf die vier Evangelisten angewendet wird. — Von diesen allegorischen Deutungen wird noch einmal in dem Artikel: „christliche Sinnbilder," die Rede seyn müssen; wir versparen darum die geschichtlichen Erörterungen, welche sich darauf beziehen, bis zu jenem Artikel, und führen hier nur in der Kürze an, wie diese Allegorien gewöhnlich gedeutet werden. — Dem Evangelisten Johannes wird deswegen der Adler zugetheilt, weil er gleich einem Adler beim Anfange seines Evangeliums sich in die Höhe schwinge und von der Zeugung des Sohnes Gottes von Ewigkeit her spreche. — Matthäus beschreibt die Geburtslinie Jesu nach seiner Menschheit, daher erhält er das Sinnbild eines Menschen. — Marcus schildert Jesum als einen König, dessen Sinnbild der großmüthige Löwe ist, der Löwe von Juda. Und endlich, weil Lucas sein Evangelium mit der Erzählung von dem Opfer des Priesters Zacharias beginnt, wird ihm zum Zeichen ein Ochs oder Stier, den man beim Opfern gewöhnlich zu schlachten pflegt, zugeeignet.

III) Sprachgebrauch von Evangelist in der spätern christlichen Zeit und verschiedene Bedeutung des Grundwortes Evangelium und einiger davon abgeleiteten Wörter in der christlich-kirchlichen Liturgie. — Wie man das Wort Apostel in den spätern Jahrhunderten von berühmten Missionären und Stiftern neuer Gemeinden brauchte, so war dieß auch der Fall mit der Benennung Evangelist. — So wird z. B. Frumentius Evangelist der Aethiopier genannt. Bemerkenswerth ist es, daß zur Zeit der Reformation Luther und andere Geistliche seiner Kirche sich zuweilen Evangelisten nannten. So unterschrieb sich unter andern Luther in einem Schreiben an den Herzog von Sachsen Georg Evangelista Wittenbergensis. Dieß wurde aber von den Römisch-Katholischen, und namentlich von Bossuet heftig getadelt. Erwägt man aber, daß Luther vorzugsweise unter Evangelium die Lehre Jesu und der Apostel verstand, wie sie im N. T. ohne menschliche Zusätze enthalten ist, so kann man leicht den Grund finden, warum er sich als christlicher Kirchenlehrer so nennen konnte. Ueberhaupt zeigte Luther eine gewisse Vorliebe für das Wort evangelisch, weil es so glücklich seine Ansicht bezeichnete, daß man nichts als Christenlehre annehmen dürfe, was nicht seinen Grund in der heiligen Schrift, und namentlich im N. T. habe. — Abgesehen von der allgemeinen Bedeutung, wo Evangelium so viel wie christliche Lehre oder Lebensbeschreibung Jesu bedeutet, bezeichnet es auch im liturgischen Sprachgebrauche

a) eine kirchliche Bibellection, die aus dem Evangelien genommen ist und entspricht dann unsern „evangelischen Perikopen" (vergl. den Artikel Gebrauch der heiligen Schrift in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen). — Davon abgeleitet ist

b) das Wort **Evangeliarium**, und noch gewöhnlicher **Evangelistarium**, worunter man ein liturgisches Buch der griechischen Kirche versteht, in welchem die evangelischen Lectionen zusammengefaßt sind, deren man sich beim öffentlichen Gottesdienste bedient. Wir werden noch einmal darauf zurückkommen müssen im Artikel liturgische Bücher. — Im noch engern Sinne wird auch in der griechischen Kirche gebraucht

c) **Evangelista**, worunter man den Geistlichen versteht, welcher das Evangelium in der Versammlung absingt oder abliest. Der Sprachgebrauch von *εὐαγγελισμός* wird seine Erledigung in dem Artikel: „Verkündigung Mariä," finden.

5.

Exorcismus

und kirchliches Exorcistenamt im Cultus der Christen.

I. Name und Begriff des Exorcismus — erste Spuren desselben im christlich-kirchlichen Leben — und Ursachen, warum er in dasselbe überging. II. Verschiedenheit des Exorcismus, a) nach seiner Anwendung und nach seinem Gebrauche, sowie b) nach der Ausdrucksform desselben. III. Schicksale des Exorcismus in den verschiedenen christlichen Kirchensystemen und eigenthümliche Meinungskämpfe darüber in späterer Zeit unter den Protestanten. IV. Kirchliches Exorcistenamt, frühes Aufhören desselben mit den ihm eigenthümlichen Verpflichtungen, und inwiefern noch jetzt in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche eine Spur davon übrig sei.

Literatur. Monographien. Kraft ausführliche Historie vom Exorcismus. Hamburg 1750. (Bei aller Ausführlichkeit doch wichtiger noch für Dogmengeschichte.) — J. A. Höcker disp. ex antiq. ecclesia de origine exorcismi. Jenae 1756. (von p. 18 ff. von den Ursachen der Einführung des Exorcismus). — H. Stolle de origine Exorcismi in bapt. Jenae 1735. — Jo. Christ. Wernsdorf de vera ratione exorcismor. eccles. veteris. Viteb. 1749. — Auch in Vicecomitis Schrift de antiquis baptismi ritibus ac caeremoniis handeln die Cap. 29—33. in mehrfacher Beziehung vom Exorcismus. — C. W. Wildenfels de exorcismi origine, mutatione deque hujus ritus peragendi ratione. Marburgi Cattor. 1824.

Allgemeinere Werke. Bingh. Antiquitt. eccl. Vol. II. p. 19 seqq. Vol. IV. p. 29. — Schöne's Geschichtsforschungen über d. kirchl. Gebr. 3r B. p. 606. 8. — Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäol. 7r Bd. p. 268—95. — Binterims Denkwürdigkeiten. 7r B. 2r Thl., wo in der dritten Abhandlung über die Energumenen in der alten Kirche auch Einiges von dem Exorcismus und den Exorcismusformeln vorkömmt. — Schenk's Taufb. p. 85 und p. 96 f.

I) Name und Begriff des Exorcismus, erste Spuren desselben im christlich=kirchlichen Leben, und Ursachen, warum er in dasselbe überging. — Das griechische ἐξορκίζειν, Jemandem einen Eid abfordern, beschwören, kömmt in dieser Bedeutung bei den Profanscribenten öfterer, im N. T. einmal nur, Mt. 26, 63., vor. Eine eigenthümliche und engere Bedeutung hat jedoch der kirchliche Sprachgebrauch damit verbunden, nämlich durch gewisse Formeln und Gebräuche den bösen Geist vertreiben, der sich Jemandes bemächtigt haben soll. Daraus erklären sich auch die häufig wiederkehrenden lateinischen Worte, die aus dem Griechischen beibehalten sind, wie exorzistare, exorcismus, exorcista. Die gewöhnliche Definition von Exorcismus ist bei den lateinischen Schriftstellern: „Sermo increpationis contra immundum spiritum in Energumenis sive Catechumenis factus, per quem ab illis diaboli nequissima virtus et inveterata malitia vel excursio violenta fugetur." Damit stimmt auch unter veränderten Umständen die Definition eines neuern Schriftstellers in der römischen Kirche (Müllers Lexikon des Kirchenrechts und der römisch=katholischen Liturgie, Artikel Exorcismus) überein, wenn er schreibt: „Man versteht unter Exorcismus die kirchlich vorgeschriebene Beschwörungsformel, durch deren Gebrauch ein Geistlicher entweder die bösen Geister, die auf einen Menschen einwirken, austreiben oder wenigstens schwächen will."

Fragt man nun, wie dieser Gebrauch in das Christenthum übergehen konnte, so darf man sich genau genommen nicht auf das N. T. berufen. **Die Worte ἐξορκισμός, ἐξόρκωσις fehlen hier gänzlich, und man findet im N. T. weder das Wort, noch die Sache. Weder in der Erzählung von der Johannistaufe, noch in dem Taufbefehle Christi, noch in einem von den Taufexempeln, welche im N. T. vorkommen, selbst nicht bei der Taufe der Heiden, findet man eine Spur von Beschwörung, oder auch nur die Vorstellung von einem besondern Einflusse des Satans und der Dämonen. Denn das die Stelle 1 Tim. 6, 12. nur nach einer sehr zwangvollen Deutung davon verstanden werden könne, leuchtet auf den ersten Blick ein.** — Indessen mögen doch zwei Stellen des Apostel Paulus als die ersten Keime der kirchlichen Exorcisirsitte betrachtet werden, 1 Kor. 5, 3—5. und 1 Tim. 1, 20. — Hier nämlich ist es wahrscheinlich, daß das *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* nicht allein vom Banne oder der Ausschließung von der Kirchengemeinschaft zu verstehen sei, sondern von einer ungewöhnlichen Bestrafung, wozu der Apostel durch die ihm verliehenen außerordentlichen Wundergaben befähigt war. — Wie man übrigens auch diese Stelle erklären mag, so bleibt doch immer die Vorstellung übrig, daß derjenige, welchem die Wohlthat des Christenthums entzogen wird, unter der Gewalt des Satans stehe. Die Gegensätze sind demnach τὸ πνεῦμα und ὁ σατανᾶς. — Nun empfängt man aber durch die Taufe den heiligen Geist Act. 2, 38. 19, 2—6. und andere, und die Taufe, als Sakrament des heiligen Geistes, befreit uns von der Gewalt des Teufels und der bösen Geister. Es

schien also, wenn auch nicht nothwendig, doch angemessen und schicklich, daß man bei der Taufe auch des Gegensatzes ausdrücklich erwähne und sich durch eine bestimmte Formel vom Satan, seinen Engeln und Werken lossage. Bei der Aufnahme der Juden war dieß weniger erforderlich, weil diese das Volk Gottes (γένος ἐκλεκτόν, ἔθνος ἅγιον) waren. Dagegen hießen die Heiden vorzugsweise ἁμαρτωλοί (Gal. II, 16.), und es war allgemein jüdische Vorstellung, daß sie unter der Herrschaft des Fürsten der Finsterniß ständen. Je mehr sich also die Zahl der Taufcandidaten aus dem Heidenthume mehrte, desto heilsamer schien es, diese beim Eintritt in das Himmelreich (βασιλεία θεοῦ) zur Absagung des heidnischen Wesens, Götzendienstes u. s. w. zu verpflichten — kurz, sie dem Teufel abschwören zu lassen. Das scheint der natürliche und einfache Ursprung des Exorcismus bei der christlichen Taufe zu seyn. — Erwägt man dabei noch zu gleicher Zeit, daß der Glaube, durch Anrufung Gottes und Gebet die bösen Geister auszutreiben und die Macht des Teufels zu brechen, weit über das Christenthum hinausreiche, so läßt sich auch das Exorcisiren außer bei der Tauffeierlichkeit (welches Justin der Märtyrer schon kennt, von dem Taufexorcismus aber gänzlich schweigt) erklären. — In Judäa gab es eine Menge Exorcisten, d. h. Personen, welche die Kunst zu verstehen vorgaben, durch gewisse Beschwörungsformeln die Dämonen zu bannen. Vgl. Joseph. Archaeol. l. VIII. c. 2. §. 5., wo gesagt wird, daß diese Kunst von Salomo abstamme, und noch jetzt geübt werde. Im N. T. kömmt bekanntlich viel vom Austreiben der Dämonen (ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια), worüber die beiden Hauptstellen Matth. 12, 22 ff. und Luc. 11, 14 ff., vgl. Act. 10, 38. und Andere. Den Jüngern und Aposteln Jesu war Macht und Auftrag verliehen, in der Kraft des Geistes (ἐν πνεύματι) und im Namen Christi die Dämonen zu bannen, und die evangelische Geschichte meldet, daß dieß von ihnen geschehen sei. Auch wird Act. 19, 12—16. vom Apostel Paulus gemeldet, daß er die Kraft besaß, böse Geister auszutreiben, und daß die jüdischen Exorcisten, welche die bösen Geister durch den Namen Jesu austreiben wollten, beschämt wurden. Dieß ist die einzige Stelle im N. T., wo das Wort ἐξορκίστης vorkömmt. Daß es auch in der Heidenwelt solche Beschwörer gab, läßt sich aus mehrern Aeußerungen der Kirchenväter schließen. Dieß nun insgesammt erwägend, wird der Exorcismus als feierliche Religionshandlung auch außer dem Taufritus erklärlich, ein Umstand, der sich schon bei der Untersuchung über die Energumenen als wahr bethätigt hat.

Wie sich nun aber das Erscheinen dieses Ritus im christlich-kirchlichen Leben leicht erklären läßt, so ist auch die Untersuchung nicht unwichtig, wann wohl der ungefähre Anfangspunct desselben anzunehmen sei. Im allgemeinen läßt sich behaupten, daß das Exorcisiren der Energumenen wohl früher mag vorhanden gewesen seyn, als der Exorcismus bei der Taufe. Die ältesten Schriftsteller über die Taufe kennen den letztern nicht, wohl aber die Sitte, Besessene zu exorcisiren. Inzwischen gehen auch diejenigen zu weit, welche den Exorcismus bei der Taufe bis ins IV., ja ins VII. Jahrhundert, herabsetzen. Es ist von Kraft in der oben angeführten Historie vom Exorcismo gut gezeigt worden, daß dieß weit früher anzunehmen sei. Vorzüglich gehört hier-

her eine Stelle im Tertull. de coron. milit. c. 3., die um so merkwürdiger ist, weil ihr Verfasser ausdrücklich sagt, daß sich die Entsagung des Satans bei der Taufe **nicht auf die heilige Schrift, sondern auf die Tradition gründe.** Wie wichtig aber und verpflichtend diese letztere sei, wird zugleich mit bemerkt. Indem nun in der angeführten Stelle deutlich die Worte vorkommen: „Renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus," ist Tertullian schon für sein Zeitalter († gegen 220) ein Gewährsmann für den Exorcismus bei der Taufe. Wenn einige Schriftsteller die Auctorität des Tertullian in dieser Angelegenheit zu entkräften suchen, daß er in der Schrift de baptismo des Exorcismus nicht Erwähnung thue, so läßt sich erwiedern, daß, wenn auch nicht das Wort vorkomme, doch die Sache deutlich angedeutet sei. Auch wird wenig dadurch gewonnen, daß man, um den Exorcismus in ein späteres Jahrhundert herabzusetzen, unter abrenuntiatio und ἐξορκισμός einen besondern Unterschied mache; denn immer bleibt die Sache, wenn sich später auch die Form in etwas änderte. Mit einer Deutlichkeit und Bestimmtheit, die gar kein Mißverständniß zuläßt, spricht besonders Cyprian (geb. ums J. 200 und † im J. 257). Es gehören hierher besonders die Aeußerungen Epist. 76. ad Magn. ed. Oberth. T. 1. Wir wollen nur eine Stelle ausheben (p. 282): Quod si aliquis in illo movetur, quod quidam de iis, qui aegri baptizantur, spiritibus adhuc immundis tentantur, sciat, Diaboli nequitiam pertinacem usque ad aquam salutarem valere, in baptismo vero omne nequitiae suae virus amittere. Mehrere ähnliche, deutliche Zeugnisse könnten, wenn es nöthig wäre, noch beigebracht werden.

Es würde sich also aus unserer zeitherigen Untersuchung so viel als Ergebniß herausstellen, „**daß der Exorcismus in der oben „angegebenen Bedeutung zwar aus N. T. Stellen „nicht erweislich sei, daß aber Vorstellungen in „der apostolischen Kirche bereits herrschten, die „man als erste Keime dieses Ritus ansehen dürfe, „welcher dann durch eigenthümliche Zeitmeinungen „in der jüdischen und heidnischen Welt sich leicht „weiter so ausbilden konnte, wie er früher schon „als Beschwörungsformel bei den Energumenen „und später als Taufritus üblich wurde. In der „letztern Form als Taufritus bildete er sich be„sonders nach den oben angeführten Zeugnissen „ohngefähr gegen das Ende des II. und in der „ersten Hälfte des III. Jahrhunderts aus.**

II) Verschiedenheit des Exorcismus, a) nach der Anwendung desselben, b) nach der längern oder kürzern Wortform, in die man ihn kleidete.

a) Verschieden wurde der Exorcismus angewendet, denn man findet ihn zuerst gebraucht

α) **bei den Energumenen.** Wie er hier üblich werden konnte, und wie er hier geübt wurde, haben wir im Artikel Energumenen bereits gezeigt. Man findet ihn aber auch angewendet

β) **als Vorbereitungsgebrauch bei den erwachsenen Catechumenen, einige Tage vorher, ehe sie**

getauft wurden. Man konnte diesen den präparatorischen Exorcismus vor der Taufe nennen, und geübt ward er bei den Neophyten aus dem Heidenthume, nach der Zeitmeinung, daß der Teufel in dem letztern besonders thätig sei. Dieser wurde vor der Taufe in der Versammlung vorgenommen, und er läßt sich aus Tertullian und Cyrillus sehr deutlich nachweisen. Dieß erhellt schon aus der Stelle, die wir aus Tertullian de corona militum angeführt haben. Noch deutlicher aber ergiebt sich aus Cyrilli Hieros. Catech. mystag. I. II. vergl. mit Pro Catoches. §. 5. seqq. Catech. I. §. 5. und Catoches. XVI. §. 19. eine ausführliche Exorcisation, welche der Taufe voranging, und eine kürzere, welche bei der Taufe selbst Statt fand. In der Pro Catoches. wird folgende Erklärung über Bedeutung des Exorcismus gegeben: Die Beschwörungen *τοὺς ἐπορκισμούς*, d. h. die präparatorischen, nimm begierig an. Du magst angehaucht oder beschworen werden, so mußt du dir dieß als eine heilsame Sache vorstellen. Wenn das Gold unlauter und mit verschiedenen Stoffen, Erz, Zinn, Blei und Eisen, vermischt ist, und wir das reine Gold zu erhalten wünschen, so kann dieß nicht anders als durch eine Reinigung durchs Feuer geschehen. So kann auch die Seele nicht anders als durch Beschwörung gereinigt werden. Sie sind göttliche, denn sie sind aus den göttlichen Schriften gesammelt (*θεῖοί εἰσι, ἐκ θείων γραφῶν συνειλεγμένοι*, d. h. sie bestehen aus biblischen Redensarten und Formeln). Bald darauf §. 14. spricht Cyrillus davon, daß die Beschwörung, obgleich in der allgemeinen Versammlung (der Catechumenen) dennoch mit jedem einzeln vorgenommen wurde. In der Stelle Catech. XVI. §. 19. sagt er: „Der Mensch, so lange er diesen Leib trägt, streitet mit vielen Dämonen. Oft aber ist der Dämon, den viele nicht mit Banden fesseln konnten, von ihm, vermöge der ihm einwohnenden Kraft des heiligen Geistes, durch Gebetsformeln *λόγοις εὐχῆς* beherrscht worden, und das einfache Anhauchen des Beschwörers (*τὸ ἁπλοῦν φύσημα τοῦ ἐπορκίζοντος*) ward den Unsichtbaren zum Feuer." Die Untersuchungen, ob und wie oft der präparatorische Exorcismus wiederholt wurde, welche Gebräuche, Stellungen und Gesten u. s. w. dabei nöthig waren, wird schicklicher im Artikel Taufe, in dem Abschnitte Taufgebräuche, abgehandelt werden. Von diesem präparatorischen Exorcismus läßt sich wieder unterscheiden

γ) **der kirchlich-liturgische, im engern Sinne, der bei der Taufe der erwachsenen Catechumenen selbst vorkam** und unmittelbar vor dem Untertauchen gesprochen wurde. Er besteht in der bei der Taufe selbst gestellten Frage: Entsagst Du dem Teufel u. s. w. Doch da wir im Artikel Taufe auf diesen Umstand wieder zurückkehren müssen, so werden wir dort weitläuftiger das hierher Gehörige behandeln, und auch der andern dabei üblichen Gebräuchen Erwähnung thun. — Der Exorcismus kömmt auch vor bei der später in Gebrauch gekommenen

δ) **Kindertaufe.** — Kann man mit Recht annehmen, daß in der Zeit, wo die Kindertaufe gewöhnlich wurde, schon die Vorstellung allgemein verbreitet war, daß selbst die Kinder der Christen vom Einflusse des Teufels nicht frei seien; s. Optatus Milev. de schismat. Donat. l. IV. c. 6. Basil. M. de spirit. s. c. 27. Gregor. Naz.

orat. XI. p. 656; erwägt man ferner, daß sich damals die Lehre von der Erbsünde und dem natürlichen Verderben ausbildete, und daß man sich des Exorcismus sehr zweckmäßig zu bedienen glaubte, um die Pelagianer und andere Ketzer zu widerlegen, so reichen schon diese beiden Ursachen aus, ohne daß man andere berühren darf, um den Gebrauch des Exorcismus bei der Kindertaufe zu erklären. — Ueber den Exorcismus bei der Taufe im Allgemeinen, besonders aber bei der Kindertaufe, vergl. eine Abhandlung in den Rottenburger Kirchenblättern Jg. 1833. Hft. 5. und einen Aufsatz von Schweizer in der Allg. Kirchenzeitung 1835. Nr. 7. Auch N. F. S. Grundtvig's dänisch abgefaßte Schrift über den Taufbund (Kopenhagen 1832.) hat fast nur den Exorcismus zum Gegenstand. — Nicht minder wendete man auch den Exorcismus an

ε) **bei der katholischen Taufe solcher Häretiker, deren Taufe für ungültig erklärt wurde** (besonders der Eunomianer). Dieß ergiebt sich aus der Verordnung des Conc. Constant. I. a. 381. c. 7., wo das hier zu beobachtende Verfahren so beschrieben wird: „Wir behandeln sie so, wie man es mit Heiden zu „machen pflegt. Den ersten Tag machen wir sie zu Christen (d. h. „wir erklären, daß sie in die christlich-katholische Kirche aufgenommen „werden sollen); den zweiten Tag zu Catechumenen; den dritten neh„men wir den Exorcismus mit ihnen vor, wobei ihnen dreimal in das „Angesicht und in die Ohren geblasen wird. Hernach unterrichten wir „sie, lassen sie die gehörige Zeit in der Kirche erscheinen und die Schrift „hören. Sodann werden sie getauft."

Diese Verordnung kann als Norm seit dem IV. Jahrhundert in der orientalischen Kirche gelten. In der occidentalischen Kirche hatte schon die im J. 256 zu Carthago gehaltene Synode verordnet, daß jeder, welcher zur Taufe zugelassen werden solle, zuvor gereinigt werden müsse, primum purgari et tum demum baptizari, welche Worte anderwärts auch so erklärt werden: nisi exorcisati et baptizati prius fuerint. — Endlich finden sich auch früh schon Spuren, daß man den Exorcismus auch anwendete

ζ) **selbst bei leblosen Dingen.** Es fehlt nicht an Winken, daß man auch äußere Mittel auf eine abergläubische Art anwendete, um die Dämonen aus den Besessenen zu vertreiben. Man wählte dazu das Oel, das Wasser und dergleichen, welches aber vor seiner Weihe erst exorcisirt werden mußte, wie dieß auch besonders mit dem Taufwasser der Fall war. Auch dieß kann nicht befremden, wenn man den krassen Aberglauben jener Tage erwägt, der sich alles in der Außenwelt als mit Geistern, besonders mit bösen Geistern, bevölkert dachte. Wir führen nur einige Stellen als Belege für den Dämonenaberglauben jener Tage an: Bei Athanas. lib. de incarnat. Nr. 47. Tom. I. p. 71. Edit. Petav. heißt es: „Olim daemones variis spectris hominum mentes decipiebant, et fontibus fluviisque, lignis aut lapidibus insidentes stultos mortuos praestigiis percellebant. Auch bei Hieronymus findet man viele hierher gehörige Stellen, z. B. haec omnium doctorum opinio est, quod aër iste, qui coelum et terram medius dividens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus. Cyprian. lib. de lapsis, p. 581 erzählt, daß eine Frau

im Badewasser den bösen Geist mit empfangen habe, und in der Vita Antonii von Athanasius heißt es, daß selbst die Luft von dem Dämonengeschmeiße voll sei. Bei diesen Ansichten darf man sich nicht wundern, daß man leblose sinnliche Gegenstände, inwiefern sie zum kirchlichen Gebrauche angewendet wurden, zuvor exorcisirte.

Bei dieser Gelegenheit sagt Binterim l. l. p. 286: „Der Ritus, „Wasser und Salz zu segnen, um die bösen Geister dadurch zu vertreiben, ist beinahe so alt, als das Christenthum. Diese Segnung „wird exorcismus aquae et salis genannt, nicht, als wenn aus diesem Wasser ein Teufel ausgetrieben werden sollte, sondern weil das „natürliche Geschöpf der Gewalt des Bösen ganz entzogen, durch den „Segen der Kirche geheiligt, und, dem Dienste Gottes gewidmet, ein „Gegenmittel seyn soll, die Nachstellungen zu vereiteln. Nicht nur die „apostolischen Constitutionen, sondern auch das Missale Gothic., das „Sacramentar. Gallican. Ambrosian. Gelasianum und Gregorianum, „das Euchologium bringen diese Ursache in der Benedictionsformel vor."

Wie nun aber der Exorcismus verschieden angewandt wurde, so war auch

b) **die Art, ihn wörtlich auszudrücken, nicht eine und dieselbe.** Wie die Christen zu einer besondern Beschwörungsformel gekommen seien, hat man auf doppelte Art zu erklären gesucht. Man nimmt an, daß jüdische Nachahmung dabei Statt finde. Flavius Josephus in den bereits oben angeführten Stellen zeigt, daß die Juden schon vor Jesu Geburt durch den Namen Jehova (Nomen tetragrammatum) oder durch die Berufung auf die Namen: Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jacobs, die Teufel austrieben und Belege zu dieser Behauptung kommen auch bei christlichen Schriftstellern vor. Justin der M. in seinem dial. c. Tryph. und Origenes contr. Celsum erwähnen mehrmals der Exorcismusformel Deus Abraham etc. und gestehen, daß sie bei den Israeliten, bei den Christen, ja selbst bei den Aegyptiern gewöhnlich gewesen sei. Ja Christen werden selbst von Origenes getadelt, wenn sie jüdische Sitten beim Exorcisiren nachahmten, oder sich abergläubischer und selbsterdachter Formeln bedienten.

Näher jedoch scheint es zu liegen, daß die erste Grundlage zu den Exorcismen in den Worten Jesu enthalten sei: „In meinem Namen werden sie Teufel austreiben!" Daß die Apostel sich der Formel: „Im Namen Jesu!" bedient haben, läßt sich aus dem, was Lukas in der merkwürdigen Stelle Act. 19, 13—16. erzählt, nicht bezweifeln. Daß die Formel in nomine Jesu eine der gewöhnlichsten bei den ersten Christen gewesen seyn mag, läßt sich aus mehrern Stellen beim Origenes, Aemilius und Andern nachweisen. Zuweilen findet man auch die Namen Gottes und Jesu vereint. So sagt z. B. Justin der M. im dial. cum Tryph. Per nomen ipsius Dei et primogeniti daemonium omne adjura, tum vincitur et in deditionem redigitur. Es mag darum im Allgemeinen wahr seyn, was zwei neuere Bearbeiter der christlich-kirchlichen Archäologie behaupten, nämlich Binterim 7r B. 2r Thl. p. 702, wo er sagt: „Drei Eigenschaften erfordert das Alterthum bei den Exorcismenformeln: sie müssen 1) aus dem Worte Gottes und der heiligen Schrift zusammengesetzt seyn; 2) dann befehlsweise ausgedrückt werden; und 3) mit Bedrohung des jüngsten Gerichts

endigen. — Augusti 7r B. p. 282 erklärt sich dahin, daß bei einiger Verbalverschiedenheit dennoch im Wesentlichen Uebereinstimmung herrsche, indem sich fast bei allen diesen Formeln der Täufling verpflichtete, den Werken des Teufels und der Finsterniß, vorzüglich dem Götzendienste und den Lastern und Thorheiten, zu entsagen. Inzwischen gilt dieß nur von dem Tauferorcismus, und die Belege dazu hat Augusti aus den Constitut. apost. aus Tertullian, Ambrosius, Salvian beigebracht. Doch wollen wir hier abbrechen, um dem Artikel Taufe, wo dieser Gegenstand wieder berührt werden muß, nicht vorzugreifen. Hier nur noch so viel, daß man den wesentlichen Inhalt der jetzt genannten Formeln im Geiste seiner Zeit sehr ernst und beredt erläutert findet von Cyrillus Hierosol. Catech. myst. I. 4." — Was nun die Ausdrucksform der Exorcismen anbelangt, so bestanden sie aus mehrern Sätzen und waren länger:

α) **wenn sie in das öffentliche Gebet mit verflochten waren.** Dieß war z. B. der Fall in dem Gebete für die Energumenen, welches wir in dem Artikel gleiches Namens mitgetheilt haben. Hier ist einerseits der Gebetston festgehalten, und andererseits findet sich auch das eigentliche Bedräuen und Beschwören der bösen Geister. Verlängert finden wir auch die Exorcismen

β) **in den libellis exorcismor.,** nach welchen sich die Kirchenbeamten, Exorcisten genannt (von welchen bald unten die Rede seyn wird), richten mußten. Diejenigen, die gleichsam auf eigene Hand, ohne kirchlich dazu berufen zu seyn, exorcisirten, und oft den Namen Wunderexorcisten führten, bedienten sich einfacher, kurzer und kräftiger Formeln. Die Formeln hingegen, die sich im kirchlichen Exorcismenbuche befanden, waren länger und ausführlicher, und es schlossen sich noch andere Gebete an dieselben an, wie dieß besonders aus den apostolischen Constitutionen erhellt. Mehrere derselben werden berühmten Kirchenlehrern beigelegt, wie z. B. dem Ambrosius, Basilius und Chrysostomus, von welchen Binterim l. l. p. 360 ff. in einem besondern Anhange handelt. Zu den längern Formeln dieser Art gehören auch die,

γ) **welcher sich die Griechen bedienen.** Diese gebrauchen in ihren Eulogien lieber das Wort *ἀφορκισμός*, um dadurch den Tauferorcismus von jeder andern Beschwörung zu unterscheiden. Die erste Formel lautet so: *ἐπιτιμᾷ σοι κύριος, διάβολε, ὁ παραγενόμενος εἰς τὸν κόσμον καὶ κατασκηνώσας ἐν ἀνθρώποις, ἵνα τὴν σὴν καθελεῖν τυραννίδα καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐξέληται.* — Der von Griechen immer gebrauchte Ausdruck *ἐπιτιμᾶν* bezieht sich unstreitig auf Br. Judä V. 9. *ἐπιτιμήσαί σοι κύριος.* Auch ist der Gebrauch der griechischen Formeln *κατασκήνωσα ἐν ἀνθρώποις* u. s. w., so wie der Umstand, daß die Bedrohung im Namen Jesu Christi geschieht, merkwürdig.

Der zweite Aphorismus hat diese Formel: *ὁ θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ φοβερὸς καὶ ἔνδοξος, ὁ ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις καὶ τῇ ἰσχύει αὐτοῦ ἀκατάληπτος καὶ ἀνεξιχνίαστος ὑπάρχων, αὐτὸς ὁ προορίσας σοὶ διάβολε τῆς αἰωνίου κολάσεως τὴν τιμωρίαν, δι' ἡμῶν τῶν ἀρχείων αὐτοῦ δούλων κελεύει σοι καὶ πάσῃ τῇ συνέργῳ σου δυνάμει, ἀποστῆναι ἀπὸ τοῦ νεωστὶ σφραγισθέντος.* Hierbei ist die Beziehung auf den dreieinigen Gott nach der bekannten Doxologie unverkennbar.

Der dritte Aphorismus hat das Eigenthümliche, daß er die Form eines Gebetes hat, und daß damit die moralische Seite dieser symbolischen Handlung angedeutet wird. Wir wollen ihn wegen seiner Länge nicht wörtlich ausziehen, und bemerken nur, daß er aus Gebeten zusammengesetzt ist, die Gott bewegen sollen, den Teufel zu unterdrücken, und seine Macht auf den Täufling zu zerstören. Mit wenigen Veränderungen findet man diese Formeln noch jetzt in der griechisch-russischen Kirche, wie sich dieß aus Schmitt's morgenländisch-griechisch-russischer Kirche p. 141 ff. (Mainz 1826) und aus Bellermann's Abriß der russischen Kirche ergiebt, wo die drei größern und längern Beschwörungen und Verwünschungen des Satans in deutscher Sprache mitgetheilt sind. Merkwürdig ist, daß sich die Syrer 7 Exorcisationsformeln bedienten, die von ungewöhnlicher Länge sind. In Assemanni cod. liturg. l. II. p. 318 seqq. findet man sogar 21 Formeln, die nicht an den Teufel allein, sondern an alle böse Geister gerichtet sind. Ist nun dem jetzt Gesagten zufolge anzunehmen, daß in der morgenländischen Kirche diese Formeln stets lang und wortreich waren, so giebt sie

γ) die abendländische Kirche mehr in der Kürze, und zwar bald nur im Allgemeinen, bald als Anrede, bald auch besonders bei dem Tauferorcismus in Frage und Antwort gekleidet. Tertullian de corona militum giebt diese Formeln historisch und summarisch so an: Renuntiare diabolo et pompae ejus et angelis ejus. Cyprian verbindet renuntiare diabolo et saeculo (ep. 7. de laps. u. a.). Beim Ambrosius (de initiat. c. 2.) kommt vor: Renuntiasti diabolo et operibus ejus ac voluntatibus. In Salv. de provid. l. VI. heißt es: Abrenuntio diabolo, pompis, spectaculis et operibus ejus. Daß diese Entsagungsformel dreimal wiederholt wurde, läßt sich aus Ambros. de fide l. 5. mit großer Wahrscheinlichkeit schließen. Vicecom. de ritib. baptism. II. c. 20. hat bemerkt, daß dieß eine dreifache Beziehung habe, 1) auf den dreifachen Gegenstand der Entsagung: Teufel — dessen Wesen — und Werken; 2) auf die drei Personen des göttlichen Wesens; 3) auf die dreimalige Verzichtleistung der Rechte des Herrn bei der römischen Manumission, deren Aulus Gellius, Sigonius und Andere, erwähnen. — In den Taufformularen ist die Entsagung stets in Frage und Antwort eingekleidet. Die Veranlassung dazu nahm man wahrscheinlich aus der Stelle 1 Petr. 3, 21. Die Beschwörungsformel war im Occidente gewöhnlich diese: Adjuro te immunde spiritus, ut exeas ab hoc servo Jesu Christi in nomine Patris. F. et S. S. Häufig ward noch hinzugesetzt: und daß Du Raum gebest dem heiligen Geiste, wie auch Luther im Taufbüchlein hat. Indessen findet man dabei mancherlei Variationen und Amplificationen, wie man aus Assemanni Cod. liturg. l. II. c. 1. sect. 1—5. ersehen kann. Man gründete diese Formeln auf Mr. 5, 7. 1 Theff. 5, 27. Mt. 26, 63. Mt. 12, 43. Eph. 2, 1. 2 Tim. 2, 26 und Andere.

Auch ein gewisser dogmatischer Einfluß auf diese Formeln läßt sich nicht verkennen. Wir rechnen dahin die ausgebildete Trinitätslehre, die Maria- und Heiligenverehrung. Im Geiste seiner Kirche deutet dieß Binterim so an: „Da nun so viele und erstaunliche Heilungen der Besessenen in den Tempeln und auf die Fürbitte der heiligen Maria

bei den Gräbern und Reliquien der Heiligen Gottes geschehen, so war nichts natürlicher, als daß den Beschwörungsformeln beigefügt wurde: Per invocationem, oder merita sanctor., oder auch adjuro te per sanctam Dei genitricem, Apostolos, sanctos etc. S. die Formula Exorcismi ex Sacramentario Gregor. M.

III) Schicksale des Exorcismus in den verschiedenen christlichen Kirchensystemen und eigenthümliche Meinungskämpfe darüber in späterer Zeit unter den Protestanten. — Sowohl in der morgenländischen als auch in der abendländischen Kirche ist der Exorcismus (nicht nur die Abrenuntiations- sondern auch die Beschwörungsformel) unverändert beibehalten worden. Dieß bezeugen alle Ritualbücher und Schriftsteller beider Kirchen und ihre noch jetzt üblichen Taufformulare: Es fragt sich hier zunächst: Wie kam es, daß der Exorcismus auch in die protestantische Kirche überging, und hier oft selbst von namhaften Theologen mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit vertheidigt wurde? Wir möchten zur Beantwortung dieser Frage vorzüglich Folgendes anführen:

1) **die Einrichtung, die Luther seinem bekannten Taufbüchlein gab, und die persönlichen Ansichten des Mannes selbst über Teufel und deren Einwirken.** — Wie nämlich der große Mann den Uebelstand lebhaft fühlte, daß beim öffentlichen Gottesdienste alles in einer fremden, den Laien unverständlichen Sprache verhandelt werde, so hatte er sich bald überzeugt, daß eben darum der Taufactus für gemeine Christen alles Erbauliche verlieren müsse. Er verfertigte darum sein bekanntes Taufbüchlein, in dessen zweiter Ausgabe er zwar das im römisch-katholischen Cultus gewöhnliche Anblasen, Bestreichen mit dem Speichel und anderes wegließ, dagegen aber die Entsagungs- und Beschwörungsformel beibehielt. Da er nun zwar diesen Gebrauch nicht gerade für nothwendig (die hierher gehörigen Stellen findet man gut gesammelt aus Luthers Schriften in der oben angeführten Monographie von Wiedenfeld am Ende seiner Abhandlung), aber doch sehr nützlich erklärte, um **die Leute recht nachdrücklich an die Macht der Sünde und des Teufels zu erinnern**; so war es kein Wunder, daß die eifrigen Anhänger Luthers auch hierin nicht von ihm abweichen wollten. Daher finden wir in allen Ländern, wo man streng Luthers Ansichten und Beispiel folgte, z. B. in Sachsen, Würtemberg, Hannover, Schweden und Andern, eine große Vorliebe für den Exorcismus, welcher oft als das Kriterium der Rechtgläubigkeit betrachtet wurde. — Auch möchte sich die Vorliebe für den Exorcismus

2) daraus erklären lassen, **daß die Reformirten gerade auf die Abschaffung desselben einen besondern Werth legten.** Noch mehr aber trug die theils zudringliche und gewaltthätige, theils hinterlistige Art und Weise, wie man in mehrern lutherischen Ländern, besonders aber im Fürstenthum Anhalt und im Churfürstenthume Sachsen unter Christian I. und Nic. Crells Leitung, die Abschaffung des Exorcismus zu erzwingen suchte, zur Vertheidigung desselben bei. — Es ist bekannt, daß in den krypto-calvinistischen Händeln der Exorcismus die Hauptrolle spielte. Ausführlich und gut findet man dieß nachgewiesen in Krafts Historie vom Exorcismus

S. 326 ff. Die Hauptbeschwerde wider den Kanzler Crell bestand darin: „daß er die Abschaffung des Exorcismi in dieser Lande Kirchen mit höchster Betrübniß und Zerrüttung derselben böslich eingeschoben habe." S. Boehmer Jus eccl. Protest. Tom. III. p. 843.

Nicht minder trug aber auch zur Beibehaltung des Exorcismus in der lutherischen Kirche bei

3) **das geflissentliche Streben namhafter Theologen, diesen Ritus, wenn auch nicht als biblisch begründet, doch als sehr nützlich und symbolisch bedeutungsvoll zu empfehlen.** Dahin dürfte schon eine Stelle zu rechnen seyn aus Gerh. Loc. theol. Tom. IX. p. 310, wo dieser Theolog eine Vergleichung zwischen dem römisch-katholischen und dem lutherischen Exorcismus anstellt. Differt noster exorcismus a pontificio sagt Gerhard a) noster auctoritate humana nititur, est sua natura ἀδιάφορος et liberae observationis. Pontificiorum exorcismus, non humana, sed apostolica auctoritate niti fingitur. Bellarmin l. I. de bapt. c. 25. hinc in ecclesia non indifferens, sed necessarius statuitur. Conc. Trident. Sess. 7. c. 13. — b) Noster est σημαντικός, significans peccatum originis ac liberationem ab eo per Christum. Sed pontificior. exorcismo ipsa ἐνέργεια seu efficax operatio tribuitur. Eine noch wichtigere, hierher gehörige Stelle findet sich in Baumgartens evangelischer Glaubenslehre Thl. III. p. 320—21, wo besonders der Umstand herausgehoben wird, daß der Exorcismus in einer actio symbolica bestehe, und wo das Empfehlende desselben vorzüglich auf die Lehre von der Erbsünde gegründet wird. Dergleichen Stellen nun von berühmten Theologen der lutherischen Kirche lassen sich noch in größerer Anzahl anführen, und sie machen es mit erklärlich, warum die Lutheraner den Exorcismus mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit in ihrer Kirchengemeinschaft pflegten.

Es wird nicht uninteressant seyn, die öffentlichen kirchlichen Verfügungen für und wider den Exorcismus in der lutherischen Kirche im Laufe des XVI. besonders in der letzten Hälfte desselben und im XVIII. Jahrhundert zusammen gestellt zu sehen. Wir können hier bestimmte Entscheidungen für und wider, so wie halbe Maßregeln, nachweisen. — Was nun das XVI. Jahrhundert betrifft, so erklärte sich Luther, Phil. Melanchthon, Jac. Colerus, Hamelmann und mehrere Andere für denselben (vergl. die seltene Schrift: Vom Exorcismo, daß dieß ohne Verletzung des Gewissens bei der Taufe wohl mag gebraucht und behalten werden. Etliche Traktätlein J. Menii, Lutheri Vorrede u. s. w. ohne Angabe des Druckorts 1590). — Im Holsteinschen, herzogl. Antheils, wurde er bestätigt. — In der preußischen Kirchenordnung von 1558 wurde erklärt, daß der Exorcismus nicht mehr gebraucht werden sollte, allein die Landstände klagten 1566 darüber, daß man ihnen eine neue, ärgerliche Taufordnung habe aufdringen wollen, welche, weil der Exorcismus fehle, zum Calvinismus führen könne. In Chursachsen dauerte der Exorcismus bis auf die Zeit des Kanzlers Nic. Crell fort, und es wurde von den Consistorien Meißen, Wittenberg und Leipzig 1591 geboten, in Chursachsen den Exorcismus bei der Taufe wegzulassen; da aber Unruhen und selbst Gegenvorstellungen der

Geistlichen erfolgten, so wurde er bald nach Christians II. Tode und Crells Gefangensetzung wieder eingeführt. Diesem Beispiele folgten mehrere größere und kleinere Landeskirchen in und außer Deutschland, und behielten den Exorcismus bis auf die neuere Zeit bei.

Jedoch bereits im XVI. Jahrhunderte wurde der Exorcismus in manchen lutherischen Kirchenordnungen für abgeschafft erklärt. Dahin gehört die Augsburger Agende von 1537 und 1545. Die Straßburger Kirchenordnung von 1543, zweite Ausg. 1598. — Die Pfalz-Neuburg. Kirchenordnung. Nürnberg 1543, zweite Ausg. 1554 und dritte Ausg. 1556. — Die Kirchenordnung des Pfalzgrafen Wolfgang zu Zweibrück. — Die Kirchenordnung von Schwäbisch Hall von F. Queck 1543. — In allen diesen und andern Kirchenordnungen erklärte man den Exorcismus für bestimmt abgeschafft.

In den evangelischen Kirchen in Brabant und Flandern, namentlich zu Antwerpen, wurde er gar nicht gebraucht, und schon 1571 in Danzig, 1582 in der gefürsteten Grafschaft Henneberg, später im Churfürstenthum Hannover, im Herzogthume Braunschweig und Lüneburg, vom König von Dänemark, Christian VI. im Herzogthume Schleswig und im Herzogthume Holstein königl. Antheils abgeschafft.

Es fehlte jedoch auch nicht an halben Maßregeln, die man in dieser Angelegenheit traf, und gewissermaßen noch jetzt beibehält. Wie diese aber gewöhnlich von nachtheiligen Folgen begleitet sind, so war dieß auch hier der Fall. Wir führen nur ein Beispiel zur Erläuterung an. Das Brandenburgische Edict vom 16. September 1664 stellte es den Aeltern frei, ob sie bei der Taufe ihrer Kinder den Exorcismus gebraucht oder weggelassen haben wollten. Dieß erregte aufs Neue Händel und vermehrte die Hartnäckigkeit der Vertheidiger, unter welchen sich besonders Abraham Calov in Wittenberg auszeichnete. Dieser verfocht seinen Satz de contumacia sacra, mit einer nicht zu rechtfertigenden Kühnheit. Dieses System des Freistellens, welches auch in neuern Zeiten von mehrern Regierungen angenommen wurde, hat sich immer als nachtheilig bewiesen. Daher haben auch schon Theologen des XVII. Jahrhunderts, z. B. Hildebrand (de ritib. sacris. Helmst. 1655) und Gerhard (Loci theol. Tom. IX. p. 312) gewünscht, daß nach einem Beschlusse der evangelischen Gesammtkirche, oder wenn dieß nicht zu bewirken seyn sollte, nach den Beschlüssen jeder Landeskirche diese Ceremonie ohne Weiteres abgeschafft würde. Das Recht dazu kann weder theoretisch noch praktisch zweifelhaft seyn. Für den Geistlichen aber wird dadurch eine große Erleichterung in seiner Amtsführung bewirkt. Bestimmte Maßregeln sind schwankenden und halben zu jeder Zeit vorzuziehen. — Die Reformirten sind darum zu loben, daß es bei ihnen gleich anfangs allgemeine Praxis wurde, den Exorcismus wegzulassen. Der Status controversiae über den Exorcismus zwischen der lutherischen und reformirten Kirche ist mit Klarheit aufgestellt in Fr. Spanhemii controvers. elench. Amstel. 1694. p. 386 coll. p. 340, womit Baumgartens Untersuchungen theologischer Streitigkeiten Thl. III. S. 310 zu vergleichen sind. Merkwürdig ist es, daß die Nestorianer schon früher den bei ihnen statt gefundenen Exorcismus abschafften, weil sie denselben mit der Kindertaufe für unvereinbar hielten und die Erbsünde leugneten.

Abwechselnd wurde der Exorcismus im Laufe des XVI. Jahrhunderts hier vertheidigt, dort gemißbilligt, und in der letzten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts waren es theils zufällige Umstände, theils auch die großen Veränderungen auf dem Gebiete der Theologie, welche die Aufmerksamkeit abermals auf denselben hinwendeten. Als Ergebniß davon stellt sich heraus, daß man den Exorcismus in mehrern einzelnen Städten und in mehrern Ländern gänzlich aufhob. Dieß war z. B. der Fall in Regensburg 1781, in Hamburg 1786 und seit 1811 in ganz Schweden. Furchtsam und schwankend zeigten sich jedoch auch in der neuesten Zeit manche lutherische kirchliche Landesbehörden. In der Königl. Sächs. neuen (Tittmannschen) Agende von 1812 ist zwar der Exorcismus in extenso weggelassen, aber nicht die Frage: Entsagest Du dem Teufel? — In andern protestantischen Staaten lutherischer Confession ist es noch immer der Willkühr der Aeltern überlassen, ob sie ihre Kinder mit oder ohne Exorcismus wollen taufen lassen. Selbst in der neuen Preußischen Agende für die Hof- und Domkirche zu Berlin findet sich zu Anfang der Taufhandlung der Ausdruck: Der Geist des Unreinen gebe Raum dem heil. Geiste. — Man sieht daraus, wie blos der Geistliche gestellt ist, der, auf solche Agenden verwiesen, schwärmerischen und abergläubischen Aeltern, wenn sie den Exorcismus verlangen, denselben verweigern will. Der Verfasser hat sich noch im Jahre 1836 in Leipzig bei einer Taufe in einem solchen unangenehmen Falle befunden. Will man übrigens die Streitigkeiten über den Exorcismus der ältern und neuern Zeit bis ins Einzelne verfolgen, so ist noch immer dazu recht brauchbar die oben angeführte Historie vom Exorcismo von Krafft. — In der Brüdergemeinde bestand der Exorcismus nie.

IV) Kirchliches Exorcistenamt, frühes Aufhören desselben mit den ihm eigenthümlichen Verpflichtungen und in wiefern noch jetzt eine Spur davon in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche vorhanden sei. — Auch über die kirchlichen Exorcisten finden sich sparsame Nachrichten in den Werken der ältern und neuern Archäologen. Sie werden gewöhnlich nur im Vorbeigehen erwähnt, selten wird von ihnen ausführlich gehandelt. Besonders gehört hierher:

Gottl. Leberecht Wagner's commentatio de exorcistis veteris ecclesiae. Leipz. 1755. 4. — Das Wenige, was Bingh. Tom. II. p. 19—25 aufstellt, ist dankenswerth, und erstreckt sich auf folgende vier Punkte. 1) Exorcistae initio haud peculiarem ordinem constituerunt. 2) Episcopi et Presbyteri trium primorum saecular. ordinarii ecclesiae exorcistae. 3) Quo sensu quilibet suus ipsius sit exorcista. 4) Exorcistae saeculo III. extremo certum ordinem constituere coeperunt. Ganz kurz ist hier auch Augusti und Schöne, nur Binterim 1r Bd. 1r Thl. p. 301 ff. handelt etwas weitläuftiger, doch auch nicht erschöpfend, von den Exorcisten.

Daß der Satz Bingham's in der vorhin angeführten Stelle: Exorcistae initio haud peculiarem clericor. ordinem constituerunt, wahr sei, läßt sich leicht erweisen. Die ersten, denen man die Wundergabe, im Namen Jesu Teufel auszutreiben, ohne Bedenken zugestand, wa-

ren die Apostel und die 70 Jünger. Als die erstern und ihre nächsten Schüler nicht mehr der Erde angehörten, glaubte man dennoch an die Fortdauer der Wundergabe überhaupt und an die außerordentliche Befähigung einzelner Christen, böse Geister im Namen Jesu austreiben zu können, es mochten übrigens diese Christen Laien oder Kleriker seyn. Daraus läßt sich der Umstand erklären, den wir bereits im Artikel Energumenen bemerklich gemacht haben, daß die frühern Apologeten selbst darin einen Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums fanden, indem sie auf die Befähigung einzelner Christen hinwiesen, schon einzig und allein durch den Gebrauch des Namens Jesu Dämonische heilen zu können. Sei es nun, daß sich nach und nach solche Befähigung immer seltener zeigte, oder fühlte es auch hier der Klerus, daß er an Einfluß gewinnen müsse, wenn einzelne Glieder aus seiner Mitte nur das Vorrecht hätten, die Bannformel zur Vertreibung böser Geister auszusprechen, kurz wir finden bald nach dem apostolischen Zeitalter Spuren davon, daß Bischöfe und Presbyter die ordentlichen Diener des Exorcismus waren, ohne jedoch noch einen bestimmten kenntlichen Orden zu bilden. Dieß geschah erst gegen das Ende des dritten, und zu Anfange des IV. Jahrhunderts, wo die Energumenen in ganzen Provinzen und einzelnen größern Städten ein Gegenstand besonderer kirchlicher Aufmerksamkeit wurden. Es fragt sich nun weiter:

Wer waren die Exorcisten? Wodurch wurden sie feierlich zur körperlichen und geistigen Pflege der Energumenen angewiesen? Worin bestanden ihre Amtspflichten?

Anlangend die erste Frage, so kann man im allgemeinen annehmen, daß es kirchliche Beamte waren. Wie wir beim Kirchendiener-Personal oft die Erscheinung wahrnehmen, daß in einer Person mehrere kirchliche Aemter vereinigt waren, daß z. B. ein Diakonus auch zugleich Lector war, so verhielt es sich auch mit den Exorcisten. Sie wurden gewöhnlich aus den niedern Abstufungen der Kleriker genommen, weshalb auch Schmidt in seiner KG. Thl. I. p. 336 ausdrücklich bemerkt:

„Den Exorcisten, die man gegen das Ende des III. Jahrhunderts „anstellte, damit sie die Besessenen heilen möchten, wies man „keinen hohen Rang an, sondern setzte sie selbst den Subdiaconen „und Akoluthen nach."

Jedoch kann dieß nicht allgemein der Fall gewesen seyn. Exorcisten begleiteten in der gallicanischen und deutschen Kirche die Bischöfe auf die Concilien, und pflegten sich dort selbst mit zu unterschreiben. In den Unterschriften des ersten Concils zu Arles vom J. 314 liest man in den Unterschriften: Bedas, Exorcista de civitate Viennensi; Victor, Exorcista de civitate Vasensi; Agapius, Exorcista ex portu Nicaeensi, und noch viele ähnliche Unterschriften. Es müssen diesem nach die jetzt genannten Exorcisten wenigstens bischöfliche Sekretäre gewesen seyn. — Um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, scheint eine Bemerkung Binterims 7r Bd. 2r Thl. p. 222 nicht unwichtig zu seyn, wo es heißt:

„Die meisten Officien in der alten Kirche bestanden aus einem „zusammengesetzten Corpus, wo einer die Oberleitung hatte. So

„war es bei den Copiatis, Fossariis, Cantoribus, ja selbst bei „den höhern Ordines. Daher die Archipresbyteri, Archidia-„coni, Archisubdiaconi.“

Wir können darum wohl annehmen, daß es auch unter den Exorcisten eine Abstufung gab, wovon die höhern (die vielleicht selbst Presbyter und Diaconen waren) die kirchlichen Ceremonien in Absicht auf die Besessenen zu verrichten hatten, und wohl überhaupt mit der Oberaufsicht über die Besessenen beauftragt waren. Die niedern scheinen dagegen mehr eine Art von Krankenwärtern und untern Kirchendienern gewesen zu seyn, die nur dadurch eine Art Auszeichnung erhielten, daß man sie mit zum Klerus rechnete. Bei dieser Hypothese verschwindet so manches Dunkle und Widersprechende, und sie scheint auch, wie wir bald bemerken werden, durch die spätere Praxis der römischen Kirche bestätigt zu werden. So hebt sich z. B. dadurch sogleich die Schwierigkeit, daß Exorcisten als bischöfliche Sekretäre in den Concilienacten aufgeführt werden, daß einzelne Kirchenschriftsteller andeuten: „man müsse zu Exorcisten besonders ernste, einsichtsvolle und geachtete Männer aus dem Klerikerstande wählen.“

In Beziehung auf die zweite Frage: „Wie die kirchlichen Beamten, Exorcisten genannt, zu ihrem Amte ermächtigt wurden, giebt das vierte Concil zu Carthago (A. 399) c. 1. den Ordinationsact der Exorcisten auf folgende Art an: Accipe et commenda memoriae (sc. libellum, quo scripti sunt exorcismi) et habeto potestatem imponendi manus super Energumenum, sive baptizatum, sive catechumenum. Ist die Bemerkung richtig, daß etwas erst dann in die Kirchengesetze überging, wenn es sich als beliebige Observanz schon mehr ausgebildet hatte, so mag dieser Ordinationsritus bereits mehrere Jahrzehnte früher, als das genannte Carthagische Concilium Statt gefunden haben. Daraus ergiebt sich nun, daß es in diesem Zeitraume wirklich Exorcisten gab, die vom Bischofe gewählt und feierlich eingewiesen waren. Sie hießen darum auch Exorcistae ex ordine und unterschieden sich von den Exorcistis gratia. Diese trieben die Teufel auf eine ihnen beliebige Art aus, zuweilen durch ein bloßes Wort oder beliebiges Zeichen, und zwar ohne Unterschied, ob der Besessene ein Christ oder ein Heide war. Jene aber, die Exorcistae ex ordine hatten das Recht, als ordentlich bestellte Kirchenbeamte ihre Verrichtungen über die vom Bischofe bezeichneten Energumenen in der vorgeschriebenen Zeit und Art auszuüben.

Was nun die Verrichtungen der Exorcisten anbetrifft, so lassen sie sich am bequemsten vielleicht A) in kirchliche, B) in außerkirchliche eintheilen.

A) Kirchliche Verrichtungen.

a) die Exorcisten hatten überhaupt an dem Orte bei oder in den Kirchen, wo den Energumenen ihr Platz angewiesen war, die Aufsicht über solche Unglückliche zu führen. In der Kirche konnten diese nicht nur der Vorlesung der heiligen Schrift und der Predigt, sondern auch nebst den Catechumenis genu flectentibus demjenigen Gebete beiwohnen, welches besonders für sie geschah. Bei der feierlichen Beschwörung, die während des Gottesdienstes öffentlich in der Kirche geschah, war der Bischof oder Presbyter die Hauptperson, welche dabei auch die vorzüglichsten kirchlichen Handlungen verrichtete. Hier waren die Exor-

cisten nur Assistenten, die ihre Hände mit auflegten, die Exorcismen fortsetzten und beteten.

b) Auch konnten die Exorcisten die nicht feierlichen Beschwörungen, die gemäß dem 90sten Canon des IV. Concils zu Carthago täglich verrichtet werden mußten, in der Kirche verrichten; nur durfte dieß nicht während der Liturgie oder bei öffentlicher Versammlung, sondern nach Beendigung derselben geschehen.

c) In der Kirche waren sie ferner Assistenten bei dem feierlichen Taufacte der Energumenen. Auch setzten sie hier nach dem Bischofe oder dem Taufkleriker die weiter angeordneten Beschwörungen bei den eben Getauften weiter fort.

B) Außerkirchliche Verrichtungen.

a) Ob die Exorcisten an dem präparatorischen Exorcismus Theil nahmen, dessen wir oben Erwähnung gethan haben, wagt Bingham nicht zu entscheiden. Fehlt es jedoch nicht an Spuren, daß die Exorcisten zuweilen auch ihren Pflegebefohlenen Unterricht ertheilten; ja läßt es sich noch weniger leugnen, daß das Exorcistenamt zugleich mit dem Diaconate verbunden war; so haben sie wohl hin und wieder auch diese Ceremonie verrichtet.

b) Sie hatten auch den sogenannten häuslichen Exorcismus zu verrichten, wenn er von Familien verlangt wurde, die in ihrem Kreise vermeintlich Besessene hatten. Man durfte dazu nur kirchlich ermächtigte Exorcisten brauchen, wie sich dieß unter andern aus dem 26sten Canon der Synode zu Laodicea (A. 361) ergiebt, wo es heißt: Quod hi, qui non sunt ab episcopis ordinati, tam in ecclesia, quam in domibus exorcisare non possent. Darauf läßt sich der richtige Schluß gründen, daß die ordentlich bestellten Exorcisten sowohl in der Kirche als in den Häusern ihr Amt verrichten durften.

c) Für die Beschäftigung wie für die Beköstigung der Energumenen, und zwar auf Kosten der Kirche, hatten sie, wie bereits im Artikel Energumenen erwähnt worden ist, ebenfalls zu sorgen. Hier nur noch so viel, daß die kirchlichen Energumenen, wenn kein Raum für sie in den Kirchengebäuden vorhanden war, wohl auch in hospitalartigen Gebäuden untergebracht, und dort von den Exorcisten beaufsichtigt wurden.

d) Es war auch die Sache des Exorcistenamtes, die Befreiung der Energumenen in die Kirchenbücher einzutragen und hierüber eine öffentliche Urkunde zu verfertigen. Man vergleiche damit Baronius ad an. 713 N. 5. In der darüber ausgestellten Urkunde wird genau die Regierungszeit der Kaiser und Päpste angegeben und die Art der Befreiung näher bemerkt.

Wirft man noch einen Blick auf die Beschäftigungen und Verpflichtungen der Exorcisten zurück, so überzeugt man sich wohl, daß sie in ihrer Zeitdauer nicht unwichtige Kirchenbeamten waren, daß aber, wenn sie als höhere und einsichtsvolle Kleriker genannt werden, dieß wohl mehr von denen gilt, die gleichsam an der Spitze dieser Gattung von Kirchendienern standen, und die Behandlung der Energumenen mehr leiteten, als sich dabei gewissen niedern Diensten selbst unterzogen. Beim Aufhören der kirchlich gottesdienstlichen Form, die unter dem Namen der Missa Catechumen. und Fidel. bekannt ist, bei

dem immer mehr Gewöhnlichwerden der Kindertaufe, bei dem Verschwinden der kirchlichen Energumenendisciplin, mußte auch der Exorcistenorden wesentliche Veränderungen erleiden, und in der eigenthümlichen besondern Form, wie wir ihn zeither betrachtet haben, untergehen. Doch da diese Untersuchung mit der von dem Ende der öffentlichen kirchlichen Energumenendisciplin zusammenfällt, so verweisen wir hier auf dieselbe zurück.

Noch fragt es sich, ob sich Spuren dieses kirchlichen Amtes auch späterhin in den Systemen der griechisch und römisch-katholischen Kirche erhalten haben. In Absicht auf die griechische Kirche leugnet dieß Heineccius in dem bekannten Buche: Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche Thl. III. p. 48 und 49 gänzlich, indem er sagt: „Von den Exorcisten aber, die vormals in der alten und noch jetzo in der römischen Kirche üblich sind, findet sich bei ihnen (den Neugriechen) nichts." Einen trifftigen Beweis für seine Behauptung bringt er allerdings bei, nämlich, daß in den Agenden dieser Kirche, in welchen die Ordinationsformulare für die verschiedenen Abstufungen der Geistlichkeit enthalten sind, sich keins finde, als nur für die Unterdiaconen, Lectoren und Cantoren. Bei dem großen Aberglauben in der griechischen Kirche, und namentlich bei dem Klerus derselben, ist es jedoch nicht unwahrscheinlich, daß die Sache, d. h. der Glaube, vermeintliche Besessene durch gewisse Bannformeln von ihrem Dämon zu befreien, noch immer da sei, daß aber die kirchliche Form, um solches zu bewirken, sich verändert habe.

Desto deutlicher sind die Spuren dieses Kirchenamtes der alten Kirche bei den Römisch-Katholischen. Hier ist Name und Sache gewissermaßen noch vorhanden. Dieß kann auch nicht befremden, wenn man den Umstand erwägt, daß, wie wir oben gesehen haben, der römische Klerus den Glauben an das Besessenseyn von bösen Geistern bei einzelnen Menschen noch immer nicht aufgegeben hat. Zwar änderte sich, nachdem die öffentliche kirchliche Energumenendisciplin aufgehört hatte, das Verfahren darin, daß nach ausdrücklichen Synodal-Verordnungen die Exorcisation der Besessenen unter die Aufsicht der Priester oder Bischöfe gestellt wurde; aber die Beschwörungen dieser Art haben sich in allen folgenden Jahrhunderten wiederholt, und Beispiele davon fehlen selbst in der neuesten Zeit nicht. Auch noch in den Schlüssen des Tridentiner Concils wird der Exorcistenorden sehr angepriesen, und selbst von den Aposteln hergeleitet. Nicht etwa das Exorcisiren abzuschaffen waren die Väter zu Trient beschäftigt, sondern nur das dahin gehörige Rituale zu verbessern. Das Exorcisiren von Seiten römisch-katholischer Priester, wie es noch im Laufe des vorigen Jahrhunderts vorkam, wird nach öffentlichen Nachrichten ohngefähr so geschildert, daß der Exorcist, nachdem er die Erlaubniß zu exorcisiren vom Bischofe erhalten hat, sich durch Fasten und Beten dazu vorbereiten muß. Ihm liegt ob, die Anzahl und die Namen der Teufel, die in dem Körper des Besessenen sind, und die Dauer und die Ursache des Besessenseyns zu erforschen. Bei dem Exorcisiren giebt man dem Besessenen ein Crucifix in die Hand, legt einige Reliquien der Heiligen auf den Kopf desselben, bedeckt ihn mit einer Mönchskappe und anderm heiligen Putze. Er muß fasten, beten und allen Lastern absa-

gen. Der Exorcismus selbst geschieht in dem niedern Theile der Kirche an der Thüre. Der Exorcist läßt den Besessenen niederknien, und wenn es nöthig ist, werden ihm Hände und Füße gebunden. Alsdann macht er das Zeichen des Kreuzes über ihn, und besprengt ihn mit Weihwasser. Nach Litaneien, Psalmen, Gebeten und Bibelsprüchen, wohin besonders der Anfang des Evangeliums Johannis gehört, beginnt der Exorcist die Beschwörung mit folgender Formel: „Ich „beschwöre dich, du unreiner Geist in dem Namen Jesu Christi. „Erzittere, o Satan, du Widersacher des Glaubens, du Feind der „Menschen, der du den Tod in die Welt gebracht, den Menschen „das Leben geraubt und dich wider die Gerechtigkeit empört hast. Du „Verführer der Menschen, du Wurzel alles Uebels, du Quelle des „Geizes, der Uneinigkeit und alles Uebels.“ — Oeffentliche Blätter haben zuweilen abscheuliche Grausamkeiten von Seiten römischer Priester bei Behandlung der für besessen gehaltenen Unglücklichen, besonders noch neuerlich in Irland und Italien erzählt. — Uebrigens ist in der römischen Kirche es auch Sitte geblieben, leblose Dinge zu exorcisiren, z. B. Häuser und Gegenden, die wegen Gespensterunfugs verdächtig sind. Doch gestehen ältere und neuere Gelehrte dieser Kirche (zu den erstern gehört J. Baptista de Rubeis l. I. de rep. christ. c. 6.), daß der Exorcismus selten von Erfolge gewesen sei. Was nun den Namen Exorcistenorden anbetrifft, so wurde er zwar beibehalten, erhielt aber bei der spätern Disciplin einen andern Wirkungskreis in der Kirche, der von der Bestimmung des Bischofs abhängig war. In einigen deutschen Kirchen hatten sie die Aufsicht über das Weihwasser und die Gefäße, worin solches aufbewahrt wurde. — In andern Kirchen wechselten sie die Verrichtungen mit den Ostiarien, Lectoren und Akoluthen, oder hatten den Auftrag, denjenigen, welche das Abendmahl empfangen wollten, den Weg durch die Volksmenge in der Kirche zum heil. Tisch zu bahnen. S. Binterim 1. B. 1. Thl. p. 301 ff.

Daß nach den Grundsätzen der protestantischen Kirche ein besonderer Exorcistenorden nicht möglich werden konnte, leuchtet von selbst ein. Daß aber auch hier der Glaube Wurzel faßte, der Teufel und andere böse Geister könnten auf menschliche Gemüther Einfluß gewinnen, ist bereits oben nachgewiesen worden; und daß die Pietisten mit Zuversicht glaubten, der Geistliche könne durch sein Gebet und durch das vereinte Gebet einer ganzen Gemeinde Besessene heilen, auch davon lassen sich mehrere Beispiele anführen. Unter andern hat Scriver ein solches in seinem verlornen und wiedergefundenen Schäflein mit großer Ausführlichkeit beschrieben.

6.

Fasten, Fasttage.

I. Verhalten Jesu und der Apostel in Absicht auf das Fasten. II. Ansicht davon im nachapostolischen Zeitalter. III. Wie das Fasten noch in der heutigen christlichen Kirche üblich sei.

Literatur. F. U. Calixtus de jejunio. Helmst. 1676. 4. — J. Dallaeus de jejuniis et quadragesima 1654. 8. — Traité des jeunes de l'église par Thomassin. Paris 1680. — Alexander Halesii de praesenti statu eccles. Graecae c. IX. p. 169 seqq. — Leon. Allatii de consensu eccles. gr. et latin. p. 1045 seqq. — Heineccii Abbildung der griech. Kirche Thl. III. p. 390. 2. — Valfredi de usu et institutione jejunii quatuor tempor. Bonon. 1771. 4. — J. A. Muratori de quatuor temporum jejuniis, eorum origine et usu. S. Ejusdem Anecdota Tom. II. p. 246 seqq. — (Jung) Beantwortung acht wichtiger Fragen über den Ursprung, die Geschichte der Fasten und des Abstinenz-Gebotes u. s. w. Mainz 1786. — Geschichte der in der katholischen Kirche eingeführten bis auf die gegenwärtigen Zeiten fortgesetzten Fastenanstalten, mit manchen wichtigen Bedenken den Bischöfen Deutschlands gewidmet. Wien 1787. 8. (Der Verf. dieses Buchs war Danz, ein katholischer Geistlicher, welcher über die Fasten sehr sorgfältige und vorurtheilslose Forschungen anstellt.) — Von den allgemeinern Werken gehört hierher Bingh. l. l. vol. IX. l. 21. c. 1. 2. et 3. — Augusti's Denkwürdigkeiten, nur hin und wieder Einzelnes als Thl. I. p. 3. 6. 93. 95. II. 96. 240 ff. III. 331. 338 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen rc. 1. Thl. p. 201—216. — Suiceri thesaurus unter dem Worte νηστεία. Du Fresne glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis unter dem Worte jejunium.

I) Verhalten Jesu und der Apostel in Absicht auf das Fasten. — Unter Fasten versteht man im Allgemeinen das längere oder kürzere Verzichtleisten auf alle oder auf gewöhnliche Nahrungsmittel, welches man sich darum auflegt, um die Gottheit zu versöhnen oder sich zu gewissen frommen Uebungen zweckmäßig vorzubereiten. Der historische Ursprung liegt in dem Religionskultus des Orients, wo Priester anfänglich auch die Aerzte des Volks waren, und

die in diesen heißen Ländern nothwendige Diät zugleich zur Sache der Religion machten. Auch sind die Fasten noch heutiges Tages im Orient gebräuchlich. Die Religion der Perser, der Hindus, des Lama, des Mahomed und die mosaische, halten viel auf Fasten. S. über das Fasten bei den Juden Winers bibl. Reallexikon und Art. Fasten. Man schrieb unter diesem Volke dem Fasten mehrere besondere Wirkungen zu, nämlich gedrohtes Unglück abzuwenden und vorhandenes zu mildern, Jon. 3. Besonders galt es als Zeichen der Trauer, wo noch andre äußere Anzeichen der Betrübniß hinzukamen, wie das Zerreißen der Kleider, das Tragen von gröbern Kleidungsstücken, das Ascheſtreuen aufs Haupt u. s. w. Daß das Fasten aber auch in der mosaischen Religionsverfassung nur als Mittel zum wichtigern Zwecke betrachtet wurde, lehren mehrere Stellen. — Jesus und seine Apostel fanden also das Fasten als Enthaltung und Vorbereitung in religiöser Absicht bei ihren Volksgenossen bereits vor. Da das mosaische Gesetz außer dem großen Versöhnungstage über das Fasten wenig bestimmte, so hatten auch die Israeliten keine besondere Verpflichtung dazu. Von den Sadducäern wurde es daher gar nicht beobachtet, und nur die Pharisäer hielten mit Strenge darauf. Da nichts mehr dazu geeignet ist, den Geist zu wichtigen Betrachtungen, so wie zum innigen Gebete, geschickt zu machen, als Einsamkeit und ein durch Fasten bewirkter nüchterner Zustand; so hat es auch Jesus keinesweges untersagt, sondern durch sein 40tägiges Verweilen in der Wüste vor Antritt des öffentlichen Lehramtes durch seyn Beispiel geheiligt. Seinen Schülern gebot er es inzwischen nicht, und diese scheinen auch wenig Neigung dazu gehabt zu haben. Daß aber Jesus die willkührlich gewählten Fasttage der Pharisäer und anderer Zeitgenossen für seine Person nicht mitgehalten habe, dafür spricht die Stelle Mt. 11, 18. 19. Seine Ansicht darüber, soweit sie aus der evangelischen Geschichte erforscht werden kann, möchte auf Folgendes sich zurückführen lassen: **Er verwarf die bestimmten, willkührlich eingeführten, besonders nach den Zeiten des Exils von den Pharisäern empfohlenen Fasten, sogar als mit seiner Lehre unverträglich Mt. 19, 14—18. Marc. 2, 15—22. Luc. 5, 33—39. Doch das freiwillige Fasten verwarf er nicht, gebot es zwar nicht ausdrücklich, legte ihm aber doch eine besondere Kraft bei, und wünschte nur allen heuchlerischen Mißbrauch davon entfernt, wie dieß die bekannten Stellen in der Bergpredigt lehren,** und Mt. 17, 14—21. Marc. 9, 29. Vgl. hierüber J. G. Körner diss. jejunium Christi neo legem esse nec exemplum propositum. Lips. 1776. 4. — In diesem liberalen Geiste das Fasten betreffend ahmten auch die Apostel ihrem Herrn nach, man müßte denn Röm. 14, 14—22. ausnehmen, wo aber nicht sowohl eine allgemeine Vorschrift ertheilt wird, sondern mehr ein besonderer Umstand berücksichtigt ist. Ohne alle Zweideutigkeit, ohne alle Rücksicht erklärt sich dagegen Paulus über die Enthaltung der Speisen 1 Tim. 4, 3 f. Col. 2, 40. Das Fasten selbst scheinen die Apostel mit Gebet verbunden, besonders vor der Einweihung neuer Lehrer, geübt zu haben. Act. 13, 2. 14, 23.

II) Ansichten von dem Fasten im nachapostolischen Zeitalter. — In den ersten Zeiten nach dem Hingange der Apostel wurde das Fasten ebenfalls noch nicht so hoch geschätzt. Denn das Buch des Hermas, betitelt der Pastor, Gleichniß 5., enthält folgende Stelle: „Mit dem äußern Fasten wird für die Tugend nichts gethan und nichts gewonnen, also faste vielmehr, daß du kein Unrecht thuest und keiner bösen Lust im Herzen Raum lassest." — Bei dem verschrobenen Zeitgeiste, der sich schon in dem ersten christlichen Jahrhunderte in dem ganzen Römerreiche zeigte, bei der Montanistischen Strenge, die ein großer Theil der Christen ausübte, bei der neuplatonischen Schwärmerei, die sich in Abtödtung des Fleisches gefiel; bei den gnostischen Ansichten, welche unvermerkt in der ganzen Christenheit Eingang fanden, und nach welchen man alle Materie für böse hielt, ist es wahrhaft zu verwundern, daß die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte nicht eben viel von Enthaltungen und Fasten schreiben. Nur allmählig und langsam entwickelte sich diese Gewohnheit. Nach Justin dem Märtyrer ist Fasten mit Gebet verbunden in Ephesus eine Vorbereitung zur Taufe, mithin schon eine Neuerung, die von der apostolischen Einrichtung abwich. — Im II. Jahrhundert zu Victors und Irenäus Zeiten war es schon üblich geworden, vor dem Paschafeste zu fasten, und Clemens von Alexandrien kennt bereits das wöchentliche Fasten am 4. und 6. Tage. In der Schrift Tertullians de jejunio, die er als Montanist schrieb, klagt er über das geringe Interesse der orthodoxen Kirche an der Fastenanstalt, und lehrt uns damit, daß ein großer Theil der Rechtgläubigen mit apostolischem Freisinne darüber urtheilte. — Origenes kommt in seinen vielen Schriften nur ein einzigesmal auf das Fasten zu sprechen, Hom. X. über 3. B. Mos., und äußert daselbst sehr reine apostolische Ansichten. Aus dem hier Gesagten ergiebt sich, daß in Alexandrien die Mittwoche und der Freitag als ein Fasttag angesehen wurden, und als Grund dieses Gebrauches giebt man an, weil Jesus an einer Mittwoche verrathen und an einem Freitage gekreuzigt worden sei. Besonders ist eine Stelle aus Epiphanius Schrift, comp. doctrinae de fide, aufbewahrt, wo eine Nachricht von den bereits üblichen Fasttagen gegen das Ende des IV. Jahrhunderts vorkommt. „In der allgemeinen christlichen Kirche," das sind die Worte des Epiphanius, „werden folgende Fasttage durch das ganze Jahr ordentlich „in Acht genommen. Alle Mittwochen und Freitage fastet man bis „um 9 Uhr, ausgenommen in den 50 Tagen zwischen Ostern und „Pfingsten, in welchen man weder auf den Knien zu beten, noch zu „fasten pflegt. Nebst diesem darf man auch nicht am Tage der Erscheinung oder der Geburt Christi fasten, wenn dasselbe auf eine Mittwoche oder Freitag fällt. Die sich aber vor andern in der Gottseligkeit üben (die Mönche), fasten aus gutem Vorsatze, wenn sie wollen, „ausgenommen den Sonntag und die 50 Tage zwischen Ostern und „Pfingsten. So ist noch die Kirche gewohnt, die sogenannten 40tägigen Fasten vor der heiligen Woche zu halten. Den Sonntag aber „fastet sie niemals, auch nicht einmal in den Osterfasten."

Jedoch muß hier bemerkt werden, daß in Absicht auf das Fasten weder eine allgemeine Uebereinstimmung bis auf diese Zeit Statt fand, noch daß es auch gesetzlich geboten gewesen wäre. Es beruhete mehr auf

einem freiwilligen Entschlusse der Christen, und wurde mehr durch eine stillschweigende Observanz eingeführt. — Was die Art und Weise des Fastens anbetrifft, so enthielt man sich in den ersten Zeiten wohl aller Speisen bis um 9 Uhr, d. i. Nachmittags um 3 Uhr. Später, und nicht unwahrscheinlich durch die Montanisten, wurde die Xerophagie üblich, wo man nur Brod, Salz und Wasser genoß; denn auf diese Art pflegten die Montanisten stets zu fasten. — Jenes Freiwillige, Ungezwungene bei dem Fasten änderte sich jedoch bald; denn schon auf der Synode zu Orleans 541. can. 2. wurde vorgeschrieben, daß Jeder in der Fastenzeit fasten und nur den Sonntag zu Mittag essen, widrigenfalls als ein Uebertreter der Kirchengesetze von den Priestern angesehen werden sollte. Die 8te Kirchenversammlung zu Toledo im VII. Jahrhundert can. 9. hielt diejenigen für unwürdig, an der Auferstehung Jesu Theil zu haben, welche während der Fastenzeit Fleisch aßen, und erklärte, daß sie verdienten, das ganze Jahr hindurch kein Fleisch zu essen. Im VIII. und den folgenden Jahrhunderten fing man gar an das Fasten für ein verdienstliches Werk zu halten, und setzte auf das Fleischessen in der Fastenzeit den Kirchenbann; ja Baronius in Annal. ad annum 1018. führt an, daß man demjenigen, der Fleisch in der Fastenzeit gegessen hatte, die Zähne habe ausschlagen lassen. Später aber ließ die römische Kirche von dieser Strenge etwas nach. Wenn man früher beim Fasten nur Brod, Salz und Wasser genoß, so fing man schon an, sich blos des Fleisches, der Eier, des Käses und des Weines zu enthalten. Noch später wurden auch selbst Eier, Käse und Wein erlaubt, welches lacticinia genannt wurde. Diese Nachsicht aber mißbilligte die griechische Kirche gar sehr, und gerieth deshalb mit der römischen in Streit. Im XIII. Jahrhunderte gestattete man sogar die sogenannte Collation oder das Abendessen in der Fastenzeit, wo man zwar am Tage zu einer gewissen Einfachheit der Nahrungsmittel verpflichtete, aber Abends den Genuß der Früchte, des Weins und der kalten Speisen erlaubte. In Ländern, die sich zur römischen Kirche bekennen, hat daher auch die Kochkunst, besonders in der Fastenzeit, ihre Meisterschaft bewährt. Daher konnte schon Erasmus in einem Briefe an den Bischof von Basel schreiben: Nunquam apud Pontificios operosior est culina nec apparatus major, quam per quadragesimam, in qua pauperes quidem esuriunt et duriter vivunt, sed divites jejunando deliciantur. Quis enim non malit truttam vel muraenam edere, quam suillam fumo duratam? Et quam multa sunt non carnes, quae ad libidinem provocant v. g. testudines, cochleae.

III) **Verschiedene allmählig sich bildende Gattungen von Fasttagen.** — Bei den bereits angeführten Ursachen, die schon in dem eigenthümlichen Geist der ersten Jahrhunderte lagen, darf man sich nicht wundern, daß man das Fasten immer mehr für verdienstlich hielt, und daß mehrere solche Tage nach und nach eingeführt wurden. Sie lassen sich alle auf folgende Gattungen zurückführen:

1) **auf die jährlich wiederkehrenden Fasten**, wohin die sogenannte Quadragesima gehört, über welche ein besonderer Artikel handelt, s. d. Art. Quadragesimalfasten.

2) **Die vierteljährlich gewöhnlichen Fasten.** Vor dem V. Jahrhundert findet man keine Spur davon. Leo Magnus Serm. 1. erwähnt sie auf folgende Art: Si quidem jejunium vernum in quadragesima, aestivum in pentecoste, auctumnale in mense septimo, hiemale autem in hoc, qui est decimus, celebramus. Das Vorgeben Bellarmin's de bonis operibus l. 2. c. 19., als wären die 3 ersten vierteljährlichen Fasten von den Aposteln, das vierte aber von Callisto A. 224 angeordnet, hat nichts für sich. Auch die vierteljährlichen Fasttage sind nach und nach entstanden, und zwar um die Juden nachzuahmen, die im 4. 5. 7. und 10. Monate fasteten, Zach. 7, 5. 8, 19. Vielleicht auch mit Rücksicht auf die Heiden, welche drei sacrificia solemnia, und zwar fructuum causa feierten, welche vinalia, robigalia und floralia hießen. Auch konnte man sie als stellvertretend für die Vigilien ansehen, die man, nachdem sie abgeschafft worden waren, allmählig in Fasttage verwandelte. Sie sind auch nicht an allen Orten zu gleicher Zeit gehalten worden, wie z. B. aus dem Synodo Salegunstadensi (Seligenstadt am Main) a. 1023. can. 2. erhellt. Auch Philastrius in seinem Buche catalogus haeresium erwähnt anstatt des jejunii auctumnalis das jejunium epiphaniae. Unsere Benennung Quatember, zusammengezogen aus quatuor tempora, bezeichnet bei den Katholiken 4 Fasttage, welche am ersten Freitage eines jeden Vierteljahres beobachtet werden sollen. In manchen Gegenden Deutschlands nennt man auch so gewisse Steuertermine, oder auch selbst eigenthümliche Grund= und Gewerbesteuern. Was nun anbetrifft

a) das jejunium vernum, so ist es anfangs nicht besonders ausgezeichnet worden, weil es ohnehin mit dem Quadragesimalfasten zusammenfiel. Grundmayr in seinem liturgischen Lexikon der römisch=katholischen Kirchengebräuche sagt p. 319. „Nach dem X. Jahrhundert erst sind die 4 Quartalfasten mit dreimaligen Fasttagen, als Mittewochs, Freitags und Sonnabends, durch jede Quatemberwoche ordentlich anbefohlen, und in der ganzen Christenheit eingeführt worden."

b) Das Pfingstfasten, von Leo auch jejunium aestivum genannt, erwähnt auch Athanasius in apologia de fuga sua Tom. I. p. 704. Es wurde die nächste Woche nach Pfingsten gehalten, und zwar wie die Kirchenversammlung zu Girona A. 517. can. 2. verordnet, 3 Tage lang, vom Donnerstage an bis zum Sonnabend, da hingegen die zweite Synode zu Tours A. 567. can. 17. den Mönchen ein 8tägiges Fasten befiehlt. Wo aber das jejunium rogationum eingeführt war, da würde das Pfingstfasten unterlassen.

c) Das Herbstfasten wurde im September gehalten, und Leo M. Serm. IX. de jejunio mens. septimi p. 88, sowie Gelasius ep. 9. ad episcop. Lucan. cap. 11. erwähnen dasselbe.

d) Das Winter= oder Adventsfasten ist im December oder an einigen Orten von Martini bis Weihnachten üblich gewesen, und zwar dreimal die Woche, Montags, Mittewochs und Freitags. Auf diese Art wird das Winterfasten in der ersten Kirchenversammlung zu Mascon A. 581. angedeutet. Im Conc. Seligenstad. 1022. und Oxoniens. 1222. wurde es auf eine Woche vor Weihnachten eingeschränkt.

3) **Fasttage vor Himmelfahrt.** — Sie wurden 3 Tage lang gehalten und auch jejunium litaniar. und rogationum genannt. Mamercus, Bischof zu Vienne, führte es um die Mitte des V. Jahrhunderts wegen verschiedener Landplagen ein, und zwar als eine Neuerung, indem man sonst die Tage zwischen Ostern und Pfingsten nicht zu fasten pflegte. Sein Beispiel wurde in der abendländischen Kirche, wiewohl nur einzeln, nachgeahmt. An manchen Orten hielt man es auch erst nach Pfingsten. Conc. Gerundens. a. 512. can. 2. et 3. Tolet. 5. can. 1. Tolet. 6. can. 2. Den Namen rogationum erhielt dieß Fasten von dem zunächst vorhergehenden Sonntag Rogate, und litaniar. wurde es genannt, weil man an diesen 3 Tagen auch gewisse Litaneien absang. Die griechische Kirche hat übrigens dieses Fasten nie angenommen. Hospinian. de templis. p. 350.

4) **Monatliches Fasten.** — Es scheint eine Nachahmung der jüdischen Sitte zu seyn, die Neumonde zu feiern. Jejunior. superpositiones hießen diese Fasttage vermuthlich deswegen, weil dieselben als Zusätze zu den sonst gewöhnlichen Fasten an der Mittewoche und am Freitage betrachtet wurden. Zwei Monate nahm man jedoch aus, Julius und August, theils wegen der großen Hitze in diesen Monaten Conc. Illiberit. can. 23., theils auch weil viele wichtige Märtyrerfeste auf diese Zeit des Jahres verlegt waren. Conc. Turon. 2. (a. 567.) can. 18—19.

5) **Fasten vor den Festen aus den sonstigen Vigilien entstanden.** — Im V. Seculo wurden bekanntlich die Vigilien abgeschafft (s. den Art. nächtlicher Gottesdienst, Vigilien), und dagegen Fasttage eingeführt. Dieß gilt besonders von den festis dominicis, von den Marienfesten, auch von den Festen Laurentii, Johannis des Täufers und Allerheiligen. Diese Fasttage sind noch jetzt unter dem Namen der Vigilien in der römischen Kirche gewöhnlich. Grundmayr l. l. p. 375.

6) **Die Fasttage der quatuor ordinationum.** Zur Nachahmung Act. 12, 2—3. 14, 23. verlegte man die Priesterweihe auf die vierteljährlichen Fasten. Amalar. de officio ecclesiast. l. 2. c. 1. Conc. Mogunt. (a. 813.) can. 34. Weil sich aber in den ersten Jahrhunderten keine Spur findet, daß die Ordinationen der Geistlichen zu einer bestimmten Zeit wären angesetzt worden, so halten viele dafür, daß diese 4 Fastenzeiten mit den vierteljährlichen einerlei gewesen seien. Cfr. Suen Bringii Dissert. de antiquissimis Christianor. jejuniis.

7) **Wöchentliche Fasttage.** — Höchst wahrscheinlich stammen diese aus dem Judenthume. Auch hier kam man wöchentlich zweimal, Montags und Donnerstags, in den Synagogen zusammen, wo die heil. Schrift vorgelesen, erklärt und gebetet wurde; ja mehrere, die recht fromm seyn wollten, pflegten auch zu fasten. Vergl. Luc. XVIII, 12. Dieß ahmten die Christen nach, nur daß sie 2 andere Tage dazu wählten, um sich von den Juden zu unterscheiden, nämlich die Mittwoche, als der Tag, wo der Plan zu Jesu Tode entworfen wurde, und der Freitag, als der Tag, an welchem Jesus starb. Man ahmte wahrscheinlich die Liturgie der Synagoge nach, nur daß man auch das Abendmahl genoß. Diese Fasten wurden stationes genannt,

und die Benennung war von der Pflicht der Soldaten, Wache zu stehen, welches bei den Römern statio hieß, entlehnt. Sie dauerten nur bis auf die 9te Tagesstunde (bis 3 Uhr) und hießen daher auch Semijejunia. Tertullian de jejuniis erwähnt ihrer, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Montanismus auch auf diese Tage Einfluß gehabt hat, indem sie früher wohl nicht von allen als Fasttage angesehen wurden. Doch wurde diese Gattung von Fasten weniger streng gehalten, und zwischen Ostern und Pfingsten unterblieb solches ganz. Epiph. in expositione fidei 22. Vorzüglich waren der Klerus und die Mönche zu diesen Fasten verpflichtet, Constitut. Apost. l. V. c. 15. und Can. Apost. LXIX. Nachdem zu Anfange des IV. Jahrhunderts eine spanische Synode Conc. Eliber. c. 26. auch noch den Sonnabend zu den wöchentlichen Fasttagen hinzufügte, eine Verordnung, die bekanntlich von der griechischen Kirche sehr übel aufgenommen wurde; so kam in der abendländischen Kirche das Fasten an der Mittewoche nach und nach ab. Vergl. Hospinian. de templis p. 347 seq. Albaspinaeus de veteribus ecclesiae ritibus observatio XV. Chladenius de stationibus veter. Christian. Lpz. 1744. Schmidt's Kirchengeschichte 1. Thl. p. 356. 357.

IV) **Wie das Fasten noch in der heutigen christlichen Kirche üblich sei.** — Bei keiner der verschiedenen christlichen Religionsparteien ist das Fasteninstitut noch mit so vieler Strenge und Allgemeinheit beibehalten als

a) in der griechischen Kirche. Die rechtgläubigen griechischen Christen im türkischen, wie im russischen Reiche fasten an der Mittewoche und am Freitage, und an Fasttagen genießen sie nichts als Früchte, Kräuter, Brod und Fische (die Xerophagie der Alten). Außer den wöchentlichen sind noch 4 große jährliche Fasten, die erste Fastenzeit ist vor Ostern, und dauert 40 Tage. Die Woche, welche unmittelbar vor diesem Fasten hergeht, heißt die Butterwoche, weil in derselben kein Fleisch mehr, aber doch Butter, Milch und Eier genossen werden. — Die zweite große Fastenzeit fängt gleich nach Pfingsten an, und dauert bald länger, bald kürzer, gewöhnlich bis Petri und Pauli, also auch ungefähr 40 Tage. — Die dritte heißt das Fasten der Mutter Gottes, und geht vom 1—15. August. — Die vierte ist das sogenannte Fasten des Apostels Philippus, und geht vom 15. bis 26. November. Dazu kommt noch das Fasten am Feste der Enthauptung Johannis und Kreuzes Erhöhung. In den großen Fasten essen Einige auch nicht einmal Fische. Drei Viertheile des Jahres fasten sie so, daß sie kein Fleisch essen. Von den Fasten durfte sonst Niemand dispensirt werden, auch Kranke, Wöchnerinnen und Säuglinge nicht. Jetzt aber soll es nicht mehr schwer halten, solche Dispensationen zu erlangen. In der russisch-griechischen Kirche müssen die Aerzte schwören, daß sie in der Fastenzeit keinem Kranken eine Medicin verordnen wollen, wozu Fleisch oder auch nur Fleischbrühe, Eier, Milch und Butter genommen werden. Während der großen Fasten pflegt sich der Russe auch seines Weibes und des Tabaks zu enthalten. Er verzeiht sich eher eine andere Uebertretung, als die Uebertretung der Fastengesetze. Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche II. Thl. p. 390 ff. — Stäudlin's kirchl. Geographie und Statistik 1. Thl. p. 276 ff. —

Eben so legen auch alle die einzelnen Parteien, die sich von der morgenländisch-griechischen Kirche ausgeschieden haben, die Nestorianer, Kopten, habeschinischen Christen, Armenier u. s. w., mehr oder weniger Werth auf das Fasten. S. Tabellarischer Abriß der vorzüglichsten Religionen und Religionsparteien der jetzigen Erdbewohner rc., von K. G. Haupt. Quedlinburg und Leipzig 1821. Tabelle 7. und 8.

b) Was die römische Kirche betrifft, so ist schon im II. Abschnitte dieses Artikels gezeigt worden, daß die alte Fastenstrenge hier weniger mehr Statt findet. Man beobachtet hier noch

1) das sogenannte jejunium generale, wozu jedes Mitglied dieser Kirche verpflichtet ist, wenn nicht besondere Dispensationen Statt finden. Es ist festgesetzt in den Wochen vor Ostern, desgleichen in den 4 Jahreszeiten, wo der Tag, an welchem es beginnt, Quatember genannt wird. Diese 4 Tage fallen in die erste Woche des März, in die zweite des Junius, in die dritte des Septembers und in die vierte des Decembers.

2) Das gewöhnliche Fasten jejunium consuetudinarium. Es ist ein Fasten, das nicht an allen Orten, sondern nur in gewissen Kirchen nach alter hergebrachter Gewohnheit geschieht.

3) Jejunium votivum, wozu man sich durch ein besondres Gelübde verpflichtet.

4) Jejunium poenitentiale, welches in der Beichte als Bußübung auferlegt wird.

5) Jejunium voluntarium, das freiwillige Fasten, um sich zu gewissen Andachtsübungen desto geschickter zu machen.

In der protestantischen Kirche findet keine bestimmte Verordnung über das Fasten Statt. In den symbolischen Büchern wird festgesetzt, daß man dergleichen Adiaphora nicht für Gottesdienst halten, und auf eine gewisse Zeit allein beschränken dürfe. Aug. Conf. art. 16. p. 83—84. Apolog. art. 8. p. 396—403. In der ältern Zeit findet man auch unter den Protestanten häufig Beispiele von Fasten und Enthaltung gewisser Speisen, doch nur als freiwillige Gewohnheit, und nicht als Kirchengesetz. Man vergleiche Reinhard's System der christlichen Moral 4. Thl. p. 587, wo über das Fasten auch in geschichtlicher Hinsicht besonders in den Noten das Wichtigste beigebracht ist. — Mit den Bußtagen waren ehemals auch Fasten verbunden; in der neuern Zeit aber ist man mit wenigen Ausnahmen von dem ehemaligen Rigorismus abgegangen. Auch wird in Ansehung des tempus clausum eine verschiedene und in vielen Ländern sehr laxe Observanz beobachtet. S. den Artikel tempus clausum.

7.

Feste der Christen.

I. Verhalten Jesu und der Apostel in Beziehung auf die Festfeier ihrer Volksgenossen. II. Ursprung, Endzweck, edlere Gestaltung und freiere Ansicht der christlichen Festfeier. III. Vervielfältigung der christlichen Feste. IV. Eintheilung derselben. V. Einfluß der Reformation auf die kirchliche Festfeier. VI. Das lange und tief gefühlte Bedürfniß, die Zahl der christlichen Festtage zu vermindern, macht sich besonders im Laufe des XVIII. Jahrhunderts geltend. VII. Einige eigenthümliche und größtentheils ungünstige Erscheinungen in Beziehung auf die christliche Festfeier in der neuern Zeit und noch in unsern Tagen.

Literatur. Monographien. A. Aus der römisch-katholischen Kirche: Jacob Gretser de festis Christianor. libri duo adversus Danaeum Dresserum et Hospinianum aliosque sectarios. Ingolstadii 1612. ejusdem auctarium de festis nuper evulgatis etc. — Carol. Guyeti Heortologia, seu liber de festis propriis locor. etc. Paris 1657. — Henr. Engelgrave: Coeleste Pantheon seu coelum novum in festa et gesta sanctor. totius anni morali doctrina varie illustratum. P. I. II. Colon. Agripp. 1658. — Louis Thomassin: Traité des fêtes 1685. — Andr. Baillet histoire des fêtes mobiles bei seinen Vies des saints, zuerst und am besten Paris 1701. 17 Bde. 8. — Prosper Lambertini ((Papst Benedict XIV.) Commentarii duo de Jesu matrisque ejus festis et de missae sacrificio — ex ital. in lat. serm. vert. Mch. Ang. de Giacomellis. Padua 1752 fol. — P. N. Jamin Geschichte der Kirchenfeste. A. d. Französ. Würzburg 1786. 8. — Chr. Ant. Buttler Beschreibung der Feste Jesu Christi, Mariä, der heil. Engel und des Lebens der heil. Apostel, Evangelisten u. s. w. A. d. Franz. v. J. Steuer. 2 Bde. Augsb. 1795. 8. und: Die beweglichen Feste der katholischen Kirche. A. d Franz. von Räß und Weis. 2 Bde. Mainz 1827. 8. — (Anton Selmar) Ueber den ersten Ursprung der Feste, Fasten und Bittgänge in der kathol. Kirche. München 1803. 8. — Franz von Paula Schrank

die Feste des Herrn. Landshut 1811. 8. — F. v. Paur die Zeiten und Feste der katholischen Kirche geschichtlich dargestellt. Prag 1821. 8. — H. Seel Geschichte des hohen Festkreises und der heil. Zeiten der Kirche. Kempten 1826. 8. — F. A. Staudenmaier das kathol. Kirchenjahr. In Sengler's Kirchenzeitung 1831. und: Der Festcyklus des kathol. Kirchenjahres, in Hönninghaus's kathol. Museum. Hft. 1. — M. A. Nickel die heil. Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der katholischen Kirche d. j. 2 Bde. Mainz 1835. 8. — B. Aus der griechischen Kirche: Leo Allatius de dominicis et hebdomadibus Graecorum. Colon. 1648. 4. — C. Aus der protestantischen Kirche: Rudolphi Hospiniani de Festis Judaeor. et Ethnicor. h. e. de origine, progressu, caeremoniis et ritibus Festor. apud Judaeos, Graecos, Romanos, Turcas et Indianos. Edit. tertia. Genev. Sumtbs. Sam. de Tournes 1675. (Eins der vorzüglichsten Bücher, das auch von uns nicht nur in diesem Art., sondern auch bei einzelnen Festen fleißig benutzt worden ist.) — Mt. Dresseri de festis diebus Christianor. Judaeor. et Ethnicor. liber, quo origo, causa, ritus et usus eor. exponitur. Lips. 1594. — Theod. Thummii Tractat. historic. theol. de festis Judaeor. et Christianor. 1624. — Andr. Wilkii ἑορτογραφίας pars I., festa Christianor. oecumenica continens, pars II. festa XII. App. continens. Lips. 1676. — Joachim Hildebrand de diebus festis libellus. Helmstadii 1701. Ejusdem: de priscae et primitivae ecclesiae sacris publicis, templis et diebus festis Enchiridion collectum. Ibid. 1702. — Jo. Andr. Schmidt Historia Festor. et Dominicar. Edit. nova 1729. — G. B. Eisenschmidt Geschichte der Sonn- und Festtage der Christen, nach ihrem Ursprunge und Benennungen u. s. w. Leipz. 1793. 8. — K. W. Brumbey Beschreib. der Sonn- und Festtage u. s. w. Berlin 1794—95. 2 Thle. 8.

Allgemeinere Werke. Durandi Rationale divin. offic. lib. IV. — Martène de antiquis ecclesiae ritibus Tom. III. (ed. 2.) — Bingham Orig. Tom. IX. — Blackmore christl. Alterthümer. A. d. Engl. von Rambach Th. II. p. 751 ff. — Baumgarten Erläuter. der christl. Alterthümer p. 251—369. — Fr. Oberthür Idea biblica ecclesiae Dei. Tom. IV. (a. u. d. T.: Ecclesiae christianae templa etc. Sulzbach 1817.) der zweite Abschnitt. — G. K. Horst Mysteriosophie. Th. 2. (Frankf. 1816) p. 619 ff. — Augusti Denkwürdigkeiten. Th. 1—3. (a. u. d. T.: Die Feste der Christen. Der Umfang des Buches würde viel geringer sein, wenn die Uebersetzungen ganzer Festhomilien der Kirchenväter weggeblieben wären). — Schöne Geschichtsforschungen. Thl. 1. — Binterim Denkwürdigkeiten zerstreut in mehrern Bänden. — Rheinwald kirchl. Archäologie p. 153 ff.

I) Verhalten Jesu und der Apostel in Beziehung auf die Festfeier ihrer Volksgenossen.

1) Feste oder feierliche Auszeichnungen einzelner Tage fanden bei allen gebildeten Völkern des Alterthums Statt. Sie hatten ihren Grund entweder in den wechselnden Jahreszeiten und in dem daraus hervorgehenden Einflusse auf die Geschäfte des Lebens; oder sie gingen aus dem jährlich wiederkehrenden Andenken an besonders wichtige Begebenheiten und Zeitereignisse hervor; oder sie entsprangen aus dem

Bedürfnisse des menschlichen Herzens, sich von Zeit zu Zeit zu der Gottheit zu erheben, und durch Bußübungen und ausgezeichnete Opfer dieselbe zu versöhnen. — Hier sind sich Juden und Heiden ähnlich; denn beide feierten Feste, die ihren letzten Grund in den eben angeführten Ursachen hatten. Nur das war ein unterscheidendes Merkmal, daß die Juden das einzige Volk der alten Welt sind, welches außer diesen besondern festlichen Zeiten noch andere, in kurzen Zwischenräumen wiederkehrende Tage feierte, dieselben ausschließend der Verehrung Jehovah's widmete, und sich dabei aller Beschäftigungen enthielt; diese Tage waren die Sabbathe. Eine nähere Darstellung der jüdischen Festfeier gehört in die hebräisch-jüdische Archäologie und das Nöthige muß dann aus ihr entlehnt werden, wenn dadurch die Geschichte eines christlichen Festes helleres Licht erhalten kann. (S. Bauer gottesdienstl. Verfass. II. p. 170 ff., de Wette Archäologie. 2. Ausg. p. 210 ff.) — Wichtig ist hier besonders die Frage, wie sich Jesus und seine Apostel zu der Festfeier ihrer Volksgenossen verhielten? Da Ersterer in keinem Stücke die Gesetze Mosis verletzte, so scheint er auch, so viel uns die Evangelisten berichten, die Festtage der hergebrachten Gewohnheit nach beobachtet zu haben. Die Synagogen besuchte er an den Sabbathen, theils um seine Theilnahme an einer so lobenswürdigen Einrichtung zu zeigen, theils um diese Gelegenheit zu benutzen zu dem versammelten Volke zu sprechen. Wo man ihn der Entweihung des Sabbaths anklagte, wie z. B. Luc. XIII, 11 ff. Luc. XIV, 1 ff., da vertheidigte er sich treffend und scharfsinnig, indem er sich auf Aussprüche des A. T. oder auf Beispiele der Geschichte berief, die sein Verhalten begünstigten. In Hinsicht der größern Feste richtete sich Jesus nach den Gewohnheiten seines Volkes, und begab sich wenigstens des Jahres einmal gewöhnlich zum Passahfeste nach Jerusalem, wo er in der Regel eine große Volkszahl antraf, welcher er seine Lehre mittheilen konnte. In dem letzten Jahre seines Lebens ging er auch zum Laubhüttenfeste und zur Tempelweihe nach Jerusalem. Merkwürdig müßte es für uns seyn, wenn die Evangelisten aufgezeichnet hätten, wie Jesus den Versöhnungstag feierte, und welchen Entsagungen er sich dabei zu unterwerfen pflegte; alle aber beobachten ein tiefes Stillschweigen darüber. — In Hinsicht bestimmter Tage, welche in Zukunft von seinen Bekennern festlich begangen werden sollten, hat Jesus gar kein Gebot hinterlassen.

Was die Apostel betrifft, so ist bekannt, daß sie nach dem Hinscheiden Jesu mit andern Verehrern desselben besonders nach der sogenannten Ausgießung des heil. Geistes, eine Gemeinde oder vielmehr engere Brüderschaft zu Jerusalem ausmachten, jedoch so, daß sie in Hinsicht der bürgerlichen und gottesdienstlichen Einrichtungen aufs genaueste mit der jüdischen Verfassung zusammenhingen. Sie gingen daher, so lange sie es vor dem Sanhedrin thun konnten, in den bestimmten Stunden in den Tempel, besonders geschah dieß an größern Festen, und somit wurde die jüdische Zeitabtheilung in das Christenthum bei seinem Beginnen aufgenommen. Dieß würde ohne Zweifel noch festere Wurzel geschlagen haben, wenn nicht Paulus aufgetreten wäre, dessen kräftiger, scharfsehender Geist jederzeit das Rechte zu treffen und das Wesen von der Form zu scheiden wußte. Deshalb widersetzte er sich muthig allen Versuchen, den von ihm bekehrten Heiden-

christen das Joch der jüdischen Satzungen, und mit diesen die Beobachtung der Feste aufzubürden. Seine trefflichen Erklärungen darüber kann man Col. II, 16. Gal. IV, 9. Röm. XIV, 5. nachlesen. Durch die Bemühung des Paulus also ward das jüdische Wesen in Hinsicht der strengen Beobachtung der einzelnen Tage von dem Christenthume geschieden; keinesweges aber völlig verdrängt. Zu gleicher Zeit nämlich war der Apostel auch zu sehr Menschenkenner, als daß er das Nützliche dieser Einrichtungen, auf die gehörige Art beschränkt, nicht hätte schätzen sollen: deshalb versäumte er nicht, auf seinen Reisen am Sabbathe die Synagogen zu besuchen, wo er noch überdieß Gelegenheit fand, dem versammelten Volke das Evangelium zu verkündigen. Act. XIII, 14. XVIII, 4—19. — Auch eilte er nach einer mehrjährigen Abwesenheit zurück nach Jerusalem, und ließ sich durch keine noch so dringende Bitte aufhalten, damit er dort dem Pfingstfeste beiwohnen könnte. Der apostolische oder vielmehr paulinische Einfluß auf die christliche Festfeier, da wir nur sehr dürftige Nachrichten von der Missionsthätigkeit der übrigen Vertrauten Jesu besitzen, dürfte demnach auf Folgendes zurückzuführen seyn: **Paulus entfernte von dem Christenthume jeden unnützen, lästigen Zwang, der die jüdische Festfeier drückte; er machte die beibehaltenen festlichen Tage mehr dienstbar der religiösen Sittlichkeit, 1 Cor. V, 6 ff., trug dazu bei, daß statt des letzten Wochentages der erste religiös-feierlich begangen wurde, Act. XXII, 1. 1 Cor. XVI, 2., und billigte es, wenn er es auch nicht ausdrücklich gebot, daß von den apostolischen Christen das Passahfest durch eine feierliche Mahlzeit nach dem Beispiele Jesu und durch das Genießen des ungesäuerten Brodes gefeiert wurde. Auf diese Gewohnheit spielt Paulus offenbar an 1 Cor. V, 6. ff.** Außer dem jetzt Bemerkten kömmt bei den Aposteln keine Anweisung für die Bekenner des Christenthums in Hinsicht der festlich zu begehenden Tage vor. S. Starke Geschichte der christl. Kirche des I. Jahrhund. Thl. 3. p. 111. Hospinian de festis christianorum c. 1. An sint dies festi a christianis celebrandi? — Schmidt's Kirchengesch. 1. Thl. p. 349. 3. Thl. p. 386—40. — Schöne Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche 2c. 1. B. 5. Cap. p. 326 ff.

II) Ursprung, Endzweck, edlere Gestaltung und freiere Ansicht der christlichen Festfeier. — Nach dem, was zeither erinnert worden ist, ergiebt sich sehr leicht, daß man den Ursprung der meisten und vorzüglichern christlichen Festtage der Analogie der jüdischen Religionsverfassung zu danken hat. Dahin gehören die wöchentlich zu feiernden Sonntage, das Osterfest, das Pfingstfest. Andere, später üblich gewordene Feste sind von eigenthümlichen Erscheinungen, wie von der Verehrung der Märtyrer und dem heidnischen Cultus, oder auch von den festlichen Gebräuchen der Häretiker abzuleiten, wie dieß die Geschichte der einzelnen Feste lehren wird. — Als Grundidee, warum man die christlichen Feste feierte, tritt besonders diese hervor: **sie sollten das Andenken an die Person des Heilandes und an die Haupt-**

wohlthaten des Christenthums lebendig erhalten, zum Danke gegen die göttliche Vorsehung auffordern, und zur Ausübung christlicher Tugend ermuntern. Es ist darum ein Lieblingsgedanke der christlichen Homileten, daß durch die kirchlichen Feste alle Wohlthaten des Christenthums repräsentirt werden, und daß sie die ganze heil. Geschichte in einem wohlverbundenen Zusammenhange darstellen. Wie nach Eusebius jeder Sonntag 3 Principe enthält (τρεῖς ἀρχὰς ἔχουσα) und ein Symbol der heil. Trias ist, so enthalten auch die 3 hohen Feste die 3 Grundprincipe des Christenthums, und sind zur Verherrlichung des Glaubens an den dreieinigen Gott angeordnet. Bemerkungen über die innere Oekonomie und über den Zusammenhang der kirchlichen Feste finden wir daher häufig bei den Homileten des IV. Jahrhunderts, z. B. Gregor. Nyssenus orat. XIX. Ephrem. Syrus sermo de diebus festis et sermo de cruce Domini in Paschate. Synesius sermo in Ps. 45. Außer Chrysostomus vielfältigen Anspielungen dieser Art ist besonders eine Stelle merkwürdig aus Epiph. orat. de domini nostri Jesu Christi Assumtione. Opp. ed. Petav. T. II. p. 286, wo die Feste von Weihnachten bis zur Himmelfahrt rednerisch und symbolisch gedeutet sind.

In einer weit edlern Gestalt erscheint daher auch die christliche Festfeier vor der heidnischen und jüdischen, indem sie

1) Beförderin religiöser Sittlichkeit wurde. Alles, was man hier vornahm, erinnerte an die Wohlthaten Gottes, die er durch Jesum dem Menschengeschlechte zu Theil werden ließ und an die erhabenen sittlichen Forderungen, die von dem Christenthum ausgingen. Auch dafür wird der Beweis in der Geschichte einzelner Feste sich zeigen. Cfr. Gregor. M. epist. II. 5.

2) Trugen auch die christlichen Festtage das Gepräge einer heiligen Freude und Heiterkeit. Man suchte sich durch Fasten auf die würdige Feier derselben vorzubereiten und betrachtete die Feste selbst als Freudentage, wo sich der Christ, durch keine profanen Geschäfte gestört, nur mit frohen Betrachtungen des Heiligen beschäftigen sollte. Die Festfreude sollte so wenig in Sinnenlust ausarten, und von den heidnischen Gewohnheiten sich so sehr unterscheiden (Gregor. Nazianz. orat. 38. in Theoph. p. 614—15), daß die christliche Kirche von dem Tage an, wo sie im Staate zu herrschen anfing, keine ernstlichere Angelegenheit kannte, als die Staatsgewalt um die Beschützung der heiligen Tage und Gebräuche und um das Verbot aller öffentlichen Lustbarkeiten, wodurch die Heiligkeit des Gottesdienstes beeinträchtigt werden könnte, anzurufen. (Die gesetzlichen Verfügungen der Kaiser in dieser Hinsicht s. bei dem Art. Sonntag.)

Von dieser Ansicht nun, die man früh schon von den christlichen Festen aufgefaßt hatte, bildeten sich schon in den ersten vier Jahrhunderten gewisse Eigenthümlichkeiten bei der Feier der heil. Zeiten. Dahin gehören: 1) Alle festliche Tage waren zwar Ferien, d. i. solche Tage, an welchen öffentliche und gerichtliche Arbeiten, so wie alle Andacht störende Lustbarkeiten unterbleiben mußten; aber dessen ungeachtet waren sogenannte Noth- und Liebeswerke nicht nur ausgenommen und erlaubt, sondern sogar geboten. 2) Die Theilnahme an dem öffentli-

chen Gottesdienste wurde jedem Christen zur besondern Pflicht gemacht. 3) Nicht nur die gottesdienstlichen Orte, sondern auch die Wohnungen der Christen wurden auf eine ungewöhnliche Art ausgeschmückt. 4) Die Christen wurden zu einer anständigen und feierlichen Kleidung ermahnt. 5) Man enthielt sich alles Fastens. 6) Nicht nur wurden früher an den christlich-festlichen Tagen Agapen gehalten, sondern auch nach Abschaffung derselben verpflichtete man die Reichen, Arme zu speisen und durch Almosen zu unterstützen. 7) Das öffentliche Gebet wurde nicht knieend, sondern stehend verrichtet.

Aus dieser Gestaltung der christlichen Festfeier lassen sich zwei Erscheinungen bei den Kirchenvätern und Apologeten erklären, nämlich, daß sie oft hinweisen auf den auffallenden Contrast der jüdischen und heidnischen Festfeier mit der christlichen, und daß die Apologeten darthun, wie wohlthätig vermittelnd auch hier das Christenthum erschienen sei. Eine Stelle ersterer Art findet man besonders bei Philo, Tractat. de Cherubim (Philonis opera Vol. II. edit. Pfeiffer. p. 49 seqq.). Bei den alten Apologeten kehrt häufig der Gedanke wieder, daß der christliche Cultus als eine schöne Vermittelung zu betrachten sei zwischen dem heidnischen Indifferentismus und zwischen der superstitiösen Mitrologie und Buchstäblichkeit der Juden. Daß es mit dem erstern seine Richtigkeit hatte, beweist Roms damaliger Religionszustand. Durch die unmäßige Vermehrung der Götterzahl, die wir besonders im römischen Reiche finden, gerieth der Cultus immer mehr in Verfall. Seitdem die römische Politik die fremden Götter einführte, und zur Universalmonarchie eine Universalreligion, ein Pantheon stiftete, war es um die Religion geschehen. Die Ceremonien wurden ein gedankenloser Mechanismus, und die Götterfeste eine verderbliche Gewohnheit, das Grab der Sittlichkeit. Die Vermischung des Einheimischen mit dem Ausländischen, des Neuen mit dem Alten beeinträchtigte den Ernst und die Würde, welche man sonst dem Dienste der alten vaterländischen Götter gewidmet hatte. Selbst die Quirinalien und andere Volksfeste hatten in Rom alles innere Leben verloren, und konnten durch allen äußerlichen Glanz, womit man sie seit der Regierung des Augustus zu umgeben bemüht war, nicht wieder emporgehoben werden. Es war dieselbe Lage, in welche im Mittelalter der christliche Cultus selbst versetzt wurde. — Auf der andern Seite dauerte die starre Form der jüdischen Sabbathsfeier mit ihrem alten Rigorismus fort, welcher die unschuldigsten Arbeiten und selbst Werke der Liebe und Noth verdammte. S. Synes. epist. IV. ad Enopt. Joseph. antiquitt. XIV. c. 3. — Bodenschatz kirchl. Verf. der heutigen Juden u. s. w. Erlangen 1748. 4 Thle. II. Thl. p. 114—158. — Wie wahr ist es daher, daß das Christenthum als vermittelnd zwischen beiden Extremen erschien und von dem Judenthume erhabene Ansicht, religiösen Ernst und von dem heidnischen Cultus Heiterkeit und einen freundlichen äußern Anstrich annahm, welches in Verbindung mit der eigenthümlichen Würde, Erhabenheit und Liberalität des Evangeliums nothwendig auch den christlich-religiösen Weihetagen eine veredelte Gestalt geben mußte.

Daß das Heidenthum einen Einfluß auf die freundlichere Gestaltung der christlichen Festfeier gehabt habe, könnte zweifelhaft scheinen,

wenn die christlichen Apologeten den heidnischen Cultus als das Werk der Dämonen verabscheuen (s. Justin. Mart. apolog. I. c. 81. 84. — Dialog. c. Tryphone p. 294—95. Athenag. legat. p. 30—31. Tertullian Apologet. c. 25. u. a.); allein dessen ohngeachtet wird die Geschichte einzelner Feste und mancher kirchlichen Gebräuche das Gegentheil lehren. Schade, daß mit dem immer mehr überhandnehmenden Mönchsgeiste, der sich in unnatürlichen Abtödtungen gefiel, und mit dem Elende, das mit den Einfällen der wandernden Völker in Verbindung stand, die würdig-festlichen Empfindungen der Christen sobald wieder beeinträchtigt wurden! Ein Bestreben jedoch des Volkes, die christlichen Festtage sich selbst heiterer zu machen, ist in späterer Zeit nicht zu verkennen, und auch hier wird die Geschichte einzelner Feste lehren, wie man die alten Lustbarkeiten von den Februalien, Floralien, Luperkalien u. s. w. fortwährend im Andenken behielt. Auch fand das Volk an manchem angesehenen Bischofe einen heimlichen Gönner und Beschützer, der ihm zu Gefallen neue Feste stiftete, und auf diese Weise die alte eingewurzelte Sitte mit der christlichen Religion in Verbindung brachte. Inwiefern man die christlichen Festtage auch als Mysterienfeier behandelte, und eine Vor- und Nachfeier allmählig damit verband, darüber vergleiche man die Artikel Disciplina arcani, Vigilien, Octaven.

Wie wichtig nun auch der Einfluß der christlichen Festfeier auf das Gesammtleben der Bekenner Jesu seyn mußte, so würde man doch irren, wenn man annehmen wollte, daß man in den ersten Jahrhunderten in einer befangenen und abergläubischen Ansicht ihren Werth und ihre Nothwendigkeit betreffend gelebt hätte. Die liberale Ansicht, die Jesus und seine Apostel in dieser Beziehung zeigten, findet sich auch später (vergl. den I. Abschnitt dieses Art.). Unter andern hat der Kirchenhistoriker Sokrates (hist. eccles. l. V. c. 22. edit. Vales. 1695 fol. p. 285 seqq. eine merkwürdige Stelle der Art aufbewahrt. Er sagt nämlich: „Niemals haben weder der Apostel (Paulus) noch die Evangelisten denjenigen, die zum Unterrichte kamen, „das Joch der Knechtschaft aufgelegt, sondern sie überließen die Feier „des Passah's und der andern Feste dem Gutdünken derer, die dadurch „etwas Gutes zu thun glaubten. Denn der Erlöser und die Apostel „haben weder durch ein Gesetz dieß geboten, noch haben sie wie das „Gesetz Mosis bei den Juden mit einer Verurtheilung, Strafe oder „einem Fluche gedroht. Der Zweck der Apostel war nicht Gesetze über „die Festtage vorzuschreiben, sondern ein rechtschaffenes Leben und Gott„seligkeit einzuführen." — Fast mit denselben Worten erklärt sich auch Niceph. h. e. l. XII. c. 32. — Ja von mehrern Kirchenvätern wird ausdrücklich gelehrt, daß gerade ein Hauptvorzug der christlichen Religion vor dem Juden- und Heidenthume darin bestehe, daß man keinen Tag für heiliger als den andern halte, daß jeder Tag ein Sabbath (Ruhetag) und Tag des Herrn seyn und der Anbetung Gottes gewidmet werden müsse, und daß besondere Fest- und Feiertage blos um der gemeinen und schwachen Christen willen angeordnet wären. Unter vielen Stellen der Art verdienen einige der vorzüglichsten der Zeitfolge nach angeführt zu werden. Clemens Alex. Strom. l. V. c. 7. edit. Oberthür. Tom. III. p. 427 seqq. — Origenes contr.

Cels. l. 8. c. 21. 23. p. 433—35 edit. Oberthür. — Hieronym. commentar. in Gal. IV. — Augustin. ep. 118 ad Januarium (edit. Lugdun. 1664. T. II. p. 177). Diese liberalen Ansichten finden wir auch noch in spätern Zeiten, wo man schon angefangen hatte, den Cultus mit Ceremonien zu überladen und besonders die Zahl der Feste und Heiligentage auf eine übertriebene Weise zu vermehren. Selbst im Mittelalter ließen sich zuweilen dergleichen Stimmen vernehmen, und so urtheilten besonders auch die spätern Petrobrusianer, Waldenser, Albigenser, Wikleffiten und Hussiten, und andere mit ihnen verwandte kleinere Secten, die selbst die Feier des Sonntags nicht für nothwendig, sondern für zufällig erklärten. Ueber diesen Punct ist besonders nachzulesen Hospinian. l. l. c. 1. et 2. An sint dies festi a Christianis celebrandi und de libertate christiana circa festa, wo nicht nur die zeither bemerkten Zeugnisse angeführt sind, sondern wo auch die entgegengesetzte Ansicht der römischen Kirche von den festlichen Zeiten erwähnt, und zum Theil mit diesen Stellen widerlegt wird. — Arnold's Abbildung der ersten Christen 1712. K. 4. p. 183 ff.

III) Vervielfältigung der christlichen Feste. — In den ältesten Nachrichten bis ins IV. Jahrhundert finden wir außer dem Sonntage nur noch den Charfreitag, Ostern, Pfingsten und die nicht genau bestimmten Gedächtnißtage einiger Märtyrer erwähnt, und am spätesten wird das Weihnachtsfest genannt. Von diesem Jahrhunderte an vermehren sich aber die christlichen Feste so sehr, daß in dieser Hinsicht die spätere Zeit mit den ersten IV Jahrhunderten gar nicht mehr verglichen werden kann. Forschen wir nun nach den Ursachen dieser Vervielfältigung, so möchten sich im allgemeinen folgende anführen lassen:

1) die früh schon üblich gewordene Gedächtnißfeier der Märtyrer, deren Denktage später zu eigentlichen Festen erhoben wurden, und bald Gelegenheit zu dem Aberglauben der Reliquien, der Heiligenanrufung und Verehrung gaben. Aus dieser Quelle flossen z. B. die Festfeier der unschuldigen Kinder, der Stephanstag, die Aposteltage, und die Unzahl späterer Heiligen (s. die Art. Märtyrer, Heilige, Reliquien).

2) Die abweichenden Einrichtungen der Häretiker in Absicht auf die christliche Festfeier, wodurch sich die katholische Kirche veranlaßt sah, zur Bestreitung häretischer Irrthümer neue Feste entgegen zu setzen. Bei der Geschichte der einzelnen Feste werden wir mehrmals Gelegenheit haben, diese Behauptung zu bethätigen.

3) Mehrere Verordnungen Constantins des Großen, die sich auf die Märtyrerfeste, die Osterfeier und auf den Freitag in jeder Woche beziehen. Auch leitet man das Fest der Kreuzerfindung von der Helena, Constantins Mutter, ab.

4) Nicht minder wurde das im IV. Jahrhundert eingeführte Weihnachtsfest eine Mutter mehrerer neuen Feste, z. B. der vielen Marienfeste.

5) Die Maxime, dem Hange der Christen im III. und IV. Jahrhundert zur Theilnahme an den heidnischen Festen und jüdischen Gebräuchen klug zu begegnen. Die Homileten sowohl als auch die Concilienbeschlüsse jener Zeit eifern nachdrücklich wider die Vermischung des christlichen Cultus mit dem jüdischen und heidnischen, und glauben,

daß dadurch dem Christenthum die größte Gefahr drohe. Man sehe Chrys. hom. 1. 6. 52. Hom. in Tit. u. a. Conc. Laod. (361.) can. 29. 37. 39. Conc. Illiber. can. 49—50. Dieser getadelte Hang aber scheint gerade eine Hauptursache der Vervielfältigung der christlichen Feste gewesen zu seyn. Die Einfachheit des ersten christlichen Cultus, den uns die ältesten Apologeten als ohne Tempel, Altar, Opfer, Festpomp u. s. w. schildern (vergl. Justin. Martyr. Apol. I. §. 6. 10. 16. 32. — Arnob. adv. Gentes l. V. II.) schien in späterer Zeit, wo die Anzahl der Christen sich bedeutend vermehrt hatte, nicht mehr zu befriedigen. Durch neue christliche Feste oder durch Verwandlung der jüdischen und heidnischen Feste in christliche glaubte man der Religion Jesu von außenher mehr Ansehen zu geben, als die einfache Lehre dem sinnlichen Menschen gewähren konnte. Dieß ließ sich um so eher thun, da bei dem großen Andrange zum Christenthum im V. und VI. Jahrhundert die frühere Gefahr eines Rücktrittes zum Juden- oder Heidenthume größtentheils verschwunden war. Es ist darum Thatsache, daß im Zeitalter Gregors des Großen, um den christlichen Cultus mehr zu heben, vieles aus dem jüdischen und heidnischen Ritual herübergenommen wurde, was man früher für eine gefährliche Vermengung gehalten haben würde. Gregor. M. Reg. IX. ep. 71. stellt den Grundsatz auf: „daß man die Feste der Heiden in christliche verwandeln, und in manchen Stücken nachahmen müsse." Auch zeigt schon Theodoret (de mart. l. 8.) wie dieß in Ansehung der Märtyrerfeste geschehen sei.

6) Eine spätere, noch reichhaltigere Quelle der Vervielfältigung christlicher Feste ist auch das üblich gewordene Heiligsprechen, welches der römische Bischof sich bald als ein eigenthümliches Recht zuzueignen wußte.

7) Die Ausbildung eigenthümlicher kirchlicher Dogmen, so wie auch selbst der Aberglaube und die Geschmacklosigkeit des spätern Mittelalters, riefen mehrere selbst ausgezeichnete Feste im Cultus der römisch-katholischen Kirche ins Daseyn. Wer dächte hier nicht unwillkührlich an das Fronleichnamsfest, an das Fest aller Seelen, an die Narren- und Eselsfeste der spätern Hälfte des Mittelalters?

Ueberschaut man diese Ursachen, deren noch weit mehrere angeführt werden könnten, so kann man sich die progressive Vermehrung der Festtage besonders im christlichen Abendlande selbst bis auf das Zeitalter der Reformation herab erklären. Aus den Acten der Kirchenversammlungen zu Toulouse (im J. 1229) can. 26. — zu Cognac (im J. 1250—60) und zu Exchester (im J. 1287) stieg die Zahl der Feste noch immer. S. Schröckh's KG. Thl. 28. p. 269—70. Erwägt man auch noch den Umstand, daß einzelne Feste auch mehrere Tage lang gefeiert wurden, wie z. B. das Weihnachtsfest 8 Tage, Ostern und Pfingsten jedes 4 Tage, und daß es überdieß viele Vor- und Nachfeste gab, so kann man auf die Menge der Tage schließen, die in einem gewissen frommen Müßiggange zugebracht wurden.

Daß aber auch schon früh von einsichtsvollen Kirchenlehrern diese Unzahl der Feste getadelt wurde, dafür hat die Zeugnisse sehr sorgfältig gesammelt Hospinian in seiner Schrift de origine Festor. p. 17. 18.

IV) Eintheilung der christlichen Feste. — Bei der

allmähligen Vermehrung der christlichen Feste lassen sich verschiedene Gesichtspuncte ausmitteln, nach welchen sie eingetheilt werden können. Hier kommt aber in Betrachtung

1) die ein- oder mehrmalige Rückkehr im Laufe des Jahres (wöchentliche und jährliche Feste).

2) Der Umstand, ob sie auf einen bestimmten Monatstag fallen oder nicht (fixe, unbewegliche oder bewegliche Feste).

3) Die dabei übliche größere oder geringere feierliche Auszeichnung (hohe, mittlere, kleine Feste).

4) Die Dauer derselben nach einzelnen Tagen (ganze, halbe Feste).

5) Die Beziehung derselben auf kirchliche oder bürgerliche Einrichtungen (kirchliche und bürgerliche Feste).

6) Der frühere oder spätere Ursprung (alte und neue Feste).

7) Die Feier derselben in der ganzen Christenheit oder an einzelnen Orten (allgemeine und besondere Feste).

Diese verschiedenen Gesichtspuncte hat Eisenschmidt l. l. p. 94 f. in folgende tabellarische Uebersicht zu bringen gesucht. Die Tage im Jahre sind

1) heilige oder Feier-, Festtage (sacri et feriati et festi). Diese sind entweder:

a) wöchentliche (hebdomadarii), z. B. jeder Sonntag, oder

b) jährliche (anniversarii), wohin alle und jede alljährliche Feste gehören. Diese sind nun wieder einzutheilen

א) in

α) große, hohe (majores), z. B. Ostern, Pfingsten und Weihnachten, und

β) kleine Feste (minores), z. B. das Neujahr, Himmelfahrt Christi u. s. w.

ב) in

α) bewegliche (mobiles), Ostern und alle diejenigen Feste, die sich nach dem veränderlichen Ostertage richten, und zwar alljährlich an bestimmten Tagen in der Woche, aber nicht in dem einen, wie in dem andern Jahre, an einem und eben demselben Monatstage gefeiert werden. Z. B. der grüne Donnerstag, der Charfreitag, Himmelfahrt, Pfingsten. Diese könnten auch unstäte Feiertage (feriae conceptivae) genannt werden;

β) unbewegliche Feste (immobiles), welche in einem Jahre wie in dem andern auf einerlei Monatstag fallen, und an demselben gefeiert werden, z. B. Weihnachten am 25. December; das Neujahr am 1. Januar; das Fest der Erscheinung am 6. Januar; das Fest der Reinigung Mariä am 2. Februar; das Fest der Verkündigung Mariä am 25. März; das Fest Johannis des Täufers am 24. Juni; das Fest der Heimsuchung Mariä am 2. Juli; das Fest Michaelis am 29. September; alle Aposteltage und das Reformationsfest. Diese Festtage könnte man sonst auch bestimmte Feiertage (feriae stativae und fixae) nennen.

Anmerkung. Die gebotenen Feste (feriae imperativae) wären

alle ausserordentliche von den Obrigkeiten gebotene Buß- und Bettage und Dankfeste.

3) In

α) ganze (integri), die einen ganzen Tag gefeiert werden,

β) halbe (intercisi), die nur einen halben Tag gefeiert werden, wohin alle Aposteltage, die halben Bußtage, an manchen Orten das Reformationsfest und die Kirchweihen können gerechnet werden.

2) Werkeltage oder Geschäftstage (profani, negotiosi), von welchen wir bemerken, daß diejenigen Geschäftstage, an welchen früh eine Predigt oder Betstunde gehalten wird, auch nach der alten Weise (liturgici) Kirchendiensttage genannt werden.

Nach dem folgenden Schema hat Baumgarten l. l. p. 252 ff. die heiligen Zeiten eingetheilt:

I) Tempora sacra.

1) Tum anniversaria fuerunt eaque

a) vel festa cultui publico destinata.

α) Tam universalia

א) et antiquiora, ex quatuor primis seculis orta, ut Pascha, Pentecoste, Natalis Christi atque martyrum natalitia,

ב) et recentiora, per singulos menses consideranda.

β) Quam particularia, in nonnullis tantum ecclesiis atque ob peculiarem rationem diversis temporibus celebrata.

b) Vel semifesta, ut Vigiliae et Octavae festorum, jejunia stata, et Quinquagesima.

2) Tum hebdomadalia, ut dies dominica, Sabbathum et jejunia minora.

3) Tum diurna horarum canonicar.

II) Quo etiam referri debet aera Christianorum, atque annus ecclesiasticus et jubilaeus.

Andere Eintheilungen findet man in den antiquarischen Schriften von Macro, Mirus u. a.

Uebersicht der christlichen Feste nach den Monaten.

A.

Unbewegliche Feste.

Januar.

1. Jan. Fest der Beschneidung und des Namens Jesu. Bis zum VIII. Jahrhundert wurde der Anfang des bürgerlichen Jahres: Calendae Januarii von den Christen nicht als ein Freuden-, sondern als ein Trauertag, und als ein Satansfest betrachtet.

6. — Epiphanien in dreifacher Beziehung, 1) Fest der Magier (trium regum). 2) Taufe Christi im Jordan und Antritt seines Lehramtes. 3) Erstes Wunder Christi zu Kana in Galiläa. Wasser-Verwandlung (mit Beziehung auf die dem Taufwasser verliehene Kraft und Wirkung).

18. — Petri römische Stuhlfeier (Cathedra Petri Romana) (†).

25. — Pauli Bekehrung.

Februar.

2. Febr. Mariä Reinigung, ὑπαπάντη, Festum Simeonis et Hannae, praesentationis Domini, candelar. (Lichtmesse).
22. — Petri Antiochenische Stuhlfeier (Cathedra Petri Antiochena) (†).
24. — Gedächtnißtag des Apostels Matthias.

März.

12. März. Gregoriusfest als Patronus scholar., auch zuweilen von den Protestanten gefeiert.
25. — Mariä Verkündigung, Festum annunciationis Mariae, ἀσπασμός, εὐαγγελισμός.

April.

16. April. Das Fest der Lanze und der Nägel Christi (Festum lanceae et clavor. Christi) (†).
25. — Gedächtnißtag des Evangelisten Markus (†).

Mai.

1. Mai. Gedächtnißtag der Apostel Philippus und Jacobus (sonst omnium apostolor.)
3. — Kreuzes-Erfindung (Festum inventionis S. Crucis) (†).
6. — Johannes ante portam Latinam (†).
8. — Erscheinung des Erz-Engels Michael (F. apparitionis s. Michaelis Archangeli) (†).

Junius.

24. Jun. Fest der Geburt Johannis des Täufers (Natalis Joh. Baptistae).
29. — Gedächtnißfeier der Apostel Petrus und Paulus.
30. — Commemoratio Apost. Pauli (†).

Julius.

2. Jul. Mariä Heimsuchung (F. Visitationis Mariae).
15. — Apostel-Theilung (F. divisionis Apostolor) *.
22. — Maria Magdalena (*) zuweilen auch in der protestant. Kirche.
25. — Gedächtnißfest des Apostels Jacobus des Aeltern (F. Jacobi majoris).

August.

1. Aug. Fest der Maccabäer (in der alten Kirche).
Eodem Petri Kettenfeier (F. Petri ad vincula) *.
5. — Mariä-Schnee-Feier (Dedicatio s. Mariae ad Nives) *.
6. — Verklärung Christi auf dem Berge Thabor (F. Transfigurationis Christi) (*).
10. — Gedächtnißfeier des heil. Laurentius (mit Vigilie und Octave) (*).
15. — Mariä Himmelfahrt (F. Dormitionis s. Assumtionis Mar.) (*).
24. — Gedächtnißtag des Apostels Bartholomäus.
29. — Enthauptung Johannis des Täufers (F. Decollationis Joh. Bapt.) (*).

September.

8. Sept. Mariä Geburt (F. Nativitatis Mariae) (*).
14. — Kreuzes-Erhöhung (F. Exaltationis S. Crucis) (*).

21. Sept. Gedächtnißtag des Apostels Matthäus.
29. — Michaelisfest (F. omnium angelorum).

Octobe r.

1. Oct. Fest des Rosenkranzes (Rosarium) *.
2. — Fest der Schutzengel (Angelor. Custodum) (*).
18. — Gedächtnißtag des Evangelisten Lukas (*).
28. — Gedächtnißtag der beiden Apostel Simon (Zelotes) und Judas (Thaddäus).

November.

1. Nov. Das Fest aller Heiligen (*) (F. omnium Sanctor.)
2. — Das Fest aller Seelen (commemoratio omnium pie defunctorum) (*).
4. — Gedächtnißtag Kaiser Karls des Großen (F. S. Caroli) * in Italien nicht gefeiert.
11. — Gedächtnißtag des Bischofs Martinus von Tours (Martin Bischof) (*).
12. — Gedächtnißtag des Papstes Martin (*).
21. — Mariä Opferung (F. praesentationis Mariae) *.
30. — Gedächtnißtag des Apostels Andreas.

December.

6. Dec. Nicolaus (Bischof) *.
8. — Mariä Empfängniß (F. immaculatae Concept. b. Virginis) (*).
21. — Gedächtnißtag des Apostels Thomas.
25. — Weihnachten (F. Nativitatis Jesu Christi).
26. — Gedächtnißtag des Märtyrers Stephanus (als Feria II. Nativ.).
27 — Gedächtnißtag des Apostels und Evangelisten Johannes (auch als Fer. III. Nativ.).
28. — Das Fest der unschuldigen Kinder (F. Innocentum) oder Kindeltag (*). (Auch ehemals als Fer. IV. Nativ.).

B.

Bewegliche Feste.

1) Der Anfang des Kirchenjahres fällt immer zwischen den 26. November und den 2. December, und wird Dom. I. Adventus oder schlechthin Adventus genannt, und ist der Anfang der Vorbereitung auf Weihnachten und des temporis clausi.

2) Der Weihnachts-Cyclus hat einen fixirten Termin nicht nur in seinem Mittelpuncte, sondern auch in Ansehung der damit in Verbindung stehenden heil. Tage. Dagegen ist sowohl sein Introitus (die Adventszeit), als auch sein Anhang (die Epiphanien-Sonntage, welche sich nach Ostern richten) beweglich.

3) Der Oster-Cyclus ist in seinem Mittelpuncte und in allen von ihm abhängigen vorhergehenden und nachfolgenden Tagen, in dem weitesten und unregelmäßigsten Zeitlaufe — in der Zeit vom 22. März bis 25. April beweglich.

4) Im angemessenen Verhältnisse zu Ostern sind beweglich:
a) die Quadragesima (Quadragesimalfasten).
b) Palmsonntag (F. Palmar.)
c) Grün=Donnerstag (Dies viridium, dies Eucharistiae).
d) Charfreitag (Parasceve, πάσχα σταυρώσιμον).
e) Sabbathum magnum (*).
f) Ostern (Paschatis Fer. I. II.) (III.)
g) Dominica in albis (Domin. nova, Octava Paschalis) (*). Quasimodogeniti.

5) Der Pfingst=Cyclus ist ebenfalls durchaus beweglich, weil er von Ostern abhängt.
a) Himmelfahrt (Festum Ascensionis, der vierzigste Tag nach Ostern).
b) Pfingsten (Pentecoste, der 50ste Tag nach Ostern — Quinquagesima — Fer. I. II.) (III.)
c) Festum Trinitatis (als Pfingstoctave. In der griechischen Kirche als Festum omnium Sanctor.)

Seit dem XIII. Jahrhunderte kam im Occident an dem darauf folgenden Donnerstage (Fer. V. post Octavam Pentec.) hinzu:
Das Fronleichnamsfest (Festum corporis Christi) (*).

Mit dem Feste Johannis des Täufers (24. Jun.) beginnt wieder eine ungestörte Reihe unbeweglicher Feste bis zum Ende des Kirchenjahres.

6) Unter die außerordentlichen und veränderlichen Feste werden vorzugsweise gerechnet:
a) Die Kirchweihen (Encaenia), wofür man zuweilen gewisse Jahreszeiten zur Collectivfeier gewählt hat.
b) Die Bischofsweihen (Natales episcopor.).
c) Gedächtnißtage gewisser außerordentlicher Ereignisse und merkwürdiger Begebenheiten.

Eine neuere sinnreich ausgedachte Eintheilung der christlichen Feste nach drei Fest=Cyclen befindet sich in Augusti's Denkwürdigkeiten der christlichen Archäologie 1. Thl. Einl. p. 139 ff. Es wird hier der Satz aufgestellt, daß nach Einführung des Weihnachtsfestes erst eine Art von System in die kirchlichen Feste gekommen sei, wobei man nicht sowohl das Alter derselben, als vielmehr ihren Gegenstand und ihre Bedeutung berücksichtigte. Das Leben des Heilandes lasse sich durch die drei sogenannten hohen Feste in einem gewissen chronologischen Zusammenhange auffassen, und durch die Hauptmomente desselben verherrlichen. Jedes dieser drei Hauptfeste biete eine leitende Idee dar, und stehe in Verbindung mit einer Vor= und Nachfeier, so wie mit einzelnen Begleitungsfesten. Demnach versinnliche

1) das Weihnachtsfest die Vorstellung von der Menschwerdung Jesu Joh. 1, 11. Als Vorfeier gilt hier die Adventszeit. Das Epiphanienfest soll den heil. Cyclus schließen, und den vom Weibe gebornen und in die Welt eingeführten Heiland, der nicht blos zur Erlösung Israels, sondern auch zur Berufung der Heiden gekommen sei, verherrlichen. Vom V. bis VIII. Jahrhundert erhielt die Weihnachtsfeier mehrere Begleitungsfeste, wovon die alten Schriftsteller zum

Theil die Gründe angeben, zum Theil aber müssen sie durch Combination errathen werden. Dahin gehören

a) der Gedächtnißtag des Stephanus,
b) das Andenken des Evangelisten Johannes,
c) das Fest der unschuldigen Kinder,
d) das Fest der Beschneidung und des Namenstages Jesu,
e) das Erscheinungsfest,
f) das Reinigungsfest der Maria.

Vergl. die Geschichte dieser einzelnen Feste, wo jedesmal ihre nahe Beziehung auf Weihnachten wird nachgewiesen werden.

Die alte Sitte, am Epiphanienfeste den Termin der Osterfeier anzukündigen, macht einen natürlichen Uebergang

2) zum Oster-Cyclus. Dieser umfaßt die heil. Tage zur Feier des Todes und der Auferstehung Jesu, und das Osterfest bietet eine größere Einheit des Gegenstandes und der Person Jesu dar, als das Weihnachtsfest. Hier tritt überall die Persönlichkeit hervor. Christus wird gefeiert, der Sieger über Tod und Hölle. Auch hier zeigt sich eine Vorfeier, nämlich ein großes vorbereitendes Fasten, das schon im VI. Seculo auf 36 und später auf 40 Tage vermehrt wurde. (S. den Art. Fasten.) Der dies cinerum eröffnet die Zeit des carnisprivii (in der spätern Zeit caro vale!), und der Sonnabend vor Ostern, oder das Sabbathum magnum war das Ende derselben. — Das Ungewöhnliche und Eigenthümliche bei diesen Vorbereitungsfesten auf Ostern besteht darin, daß sie in den Festcyclus selbst hineingehen, daß eine Gradation derselben Statt findet, und daß namentlich der Charfreitag ganz wider die Regel ein Fast- und Festtag zugleich ist.

Der Palmsonntag beginnt die große Woche, worin jeder Tag einem Festtage gleich geachtet wird, doch besonders gilt dieß von dem 5. 6. 7., grünen Donnerstag, Charfreitag und Sabbathum magnum. Mit dem Ende der Nacht dieses heil. Sabbaths beginnt die eigentliche Osterfreude und für die Octave oder Nachfeier dieses Festes war der sogenannte weiße Sonntag (Dominica in albis) bestimmt. (S. d. Art.)

3) Der Pfingst-Cyclus. — Die beiden ersten heil. Zeiten beschließen das ganze Erdenleben Jesu, von dem Tage seiner Geburt bis zu dem Augenblicke, wo sich Jesus seinen Jüngern und Freunden als den Auferstandenen zeigt. Die dritte stellt den in den Himmel erhobenen und zur Rechten Gottes versetzten Heiland dar, wie er seine Verheißung des Paraklets erfüllt, und die Gemeinde der Heiligen als unsichtbares aber durch Wunderkraft auch auf Erden noch fortwirkendes Oberhaupt regiert. — Der Stoff dieses Festes ist ebenfalls ein historisch-dogmatischer, d. h. er stützt sich eben so gut auf Thatsachen und Begebenheiten, deren Wahrheit von der Gewißheit historischer Zeugnisse abhängt. Dennoch muß dabei die dogmatische, oder, was hier dasselbe heißt, die ideale Ansicht als die vorherrschende Ansicht angenommen werden. — Diese heilige Zeit nimmt mit dem Himmelfahrtsfeste ihren Anfang, und schließt sich mit der Octave des Pfingstfestes. (Vergl. auch hier den Art. Trinitatisfest.)

Ueberblickt man die zu diesen drei heil. Zeitcyclen gehörigen Feste, so ergiebt sich leicht, daß sie sämmtlich eigentliche Christusfeste sind. Die katholische Kirche erkennt dieß auch dadurch an, daß sie die Feste

eintheilt 1) in Festa Jesu Christi, 2) Matris Christi, 3) Sanctor. et Martyrum. — In der griechischen Kirche ist dieselbe Eintheilung gebräuchlich, 1) Ἑορταὶ δεσποτικαί, d. i. Herrenfeste, 2) Θεομητορικαί, oder Feste zu Ehren der Mutter Gottes, 3) τῶν ἁγίων, oder Heiligen- oder Märtyrerfeste. S. Jac. Goar Euchológ. p. 12. — Auf diese Art bildete sich für jede Classe ein besonderer Cyclus, welches sich auch auf die von den Protestanten angenommenen Marienfeste, Aposteltage u. s. w. anwenden läßt. — Uebrigens sind die Festverzeichnisse in den lateinischen Calendarien und griechischen Menologien (oder Menäen) mit vieler Sorgfalt gemacht. Die vollständigsten Tabellen findet man in Gavanti thesaurus sacr. rit. Tom. II. edit. 1763. Fol. p. 365—666. — Die Protestanten hatten bei Entwerfung ihres Kirchenkalenders weniger Schwierigkeiten. Eine recht brauchbare Festtabelle findet man in der Hanauischen Kirchen- und Schulordnung. Straßburg 1659. 4. p. 44. — Vgl. Fr. Hr. Starke Versuch eines Amtskalenders für Prediger. Oschatz 1797. 8. — Clausnitzers protestant. Kirchenjahr. Leipzig 1817. — (Was von den Ansichten der Häretiker die Feste der kathol. Kirche und ihre eigene Feste betreffend, bekannt ist, soll mit bei dem Art. Häretiker abgehandelt werden.)

V) **Einfluß der Reformation auf die kirchliche Festfeier.** — Die Reformatoren traten auch gegen die Unzahl der kirchlichen Feste auf. Luther in seiner Schrift: „An den christlichen Adel deutscher Nation (1520)" äußert sich, daß man anstatt aller der kleinern Festtage blos den Sonntag feiern und höchstens manches derselben auf denselben verlegen solle, weil die Feste nur mit Müßiggang, Saufen und Spiel begangen würden. Zwingli wollte blos den Sonntag und einige der kleinern Feste nur mit einem Frühgottesdienste gefeiert wissen. Die Lutheraner und Reformirten waren sich in ihren Grundsätzen, die kirchliche Festfeier betreffend, so ziemlich ähnlich; doch waren die von den Reformirten getroffenen Maßregeln noch durchgreifender, als in der lutherischen Kirche. Es bildeten sich von nun an zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Protestanten folgende Divergenzpuncte:

1) Die römisch-katholische Kirche erklärt die Feier heil. Tage für einen wesentlichen und nothwendigen Theil des Cultus, während die Protestanten sie nur für ein Ἀδιάφορον halten. Von römischer Seite sind hier die vorzüglichsten Schriftsteller Robert Bellarmin de controversiis fidei christ. Tom. IV. edit. Ingolstad. 1601., und der gelehrte Jesuit Jac. Gretser in seiner defensio controversiarum T. II., und in der oben angeführten Schrift de Festis christian. l. 1. c. 1. n. 12., des Letzteren Hauptsatz, den er wider die Protestanten vertheidigt, ist dieser: Festa Christianor. non solum ratione ordinis et disciplinae externae, sed etiam ratione mysterii celebrari et esse hos dies festos aliis sanctiores et sacratiores et partem quandam divini cultus. — Eben so findet man auch vieles hierher Gehörige in den größern anderwärts angeführten Werken von Martène, Thomassin, Durandus u. a. Gegenerklärungen enthalten in der lutherischen Kirche die symbolischen Bücher, wo man, indem man die heil. Zeiten als menschliche Einrichtungen und adiaphora darstellt, die lobenswerthe Absicht hat, den gröbern Mißbräuchen von einem opus operatum entgegen zu arbeiten. Die Haupt-

stellen sind: Confess. Aug. art. 26—28. Apol. art. 4. et 8. Form. conc. solid. decl. art. X. In der reformirten Kirche war Zwingli nur für die Sonntagsfeier und einige wenige andere Feste. Damit stimmt auch überein: Bullinger ep. ad J. Calvin. in epp. Calvini ep. 129. Jo. Calvin. Institut. l. II. c. 8. und mehrere andere. Merkwürdig ist in dieser Beziehung noch eine Reformationspredigt von J. J. Stolz, abgedruckt in Ammons Magazin für christliche Prediger 1r B. 1. St. 1816. — Auch die Episcopalkirche in England stellte in den 39 Artt. den Kanon auf, daß jede Particular- oder Nationalkirche das Recht habe, so viel Feiertage festzusetzen, als sie ihren besondern Zeit- und Ortsverhältnissen angemessen finde. — Bei diesen Ansichten in der lutherischen Kirche hätte man in der That eine weit geringere Zahl von Festtagen außer den Sonntagen und hohen Festen erwarten sollen, weshalb auch die römische Kirche der unsrigen nicht mit Unrecht den Vorwurf gemacht hat, daß sie hier nicht consequent verfahre. Aber die Ursachen lagen in eigenthümlichen Zeitverhältnissen, 1) im Religionsfrieden 1555, 2) in den interimistischen und adiaphoristischen Streitigkeiten, 3) in den pietistischen Händeln, 4) in der Auctorität der sächsischen Kirchenverfassung, welche für viele lutherische Länder in dem Grade Prototypus wurde, wie es die Genfer für die reformirte Confession war. Alle diese Ursachen bewirkten, daß man, zufrieden mit der Idee der Freiheit im Allgemeinen, in der Anwendung auf einzelne Fälle für nöthig hielt, den Vorwürfen willkührlicher Neuerungssucht und den aus den Grundsätzen der mystischen und fanatischen Secten zu besorgenden Verirrungen vorzubeugen. — Auf diese Art wurden in der lutherischen Kirche zwar nicht so viele Feste, wie in der römisch-katholischen Kirche gefeiert, jedoch immer noch eine so große Zahl, daß man später, wie sogleich wird gezeigt werden, es für nöthig fand, dieselbe zu verringern. — Ferner unterschieden sich auch beide Kirchen dadurch:

2) daß in der protestantischen die Vigilien und Octaven als Vor- und Nachfeier der Feste größtentheils abgeschafft sind. — Daß auch hier große Veränderungen in der römischen Kirche vorgegangen sind, werden die besondern Artt. Vigilien, Metten, Octaven lehren. — Gänzlich sind jedoch auch in der protestantischen Kirche die Vigilien nicht abgeschafft, wiewohl die symbolischen Bücher dieß mehrmals wünschen. Dieß beweisen unter andern die Christmetten, welche noch hin und wieder gebräuchlich sind, so sehr auch über die Mißbräuche derselben geklagt wird. Bekanntlich sind auch in der Brüdergemeinde nächtliche Andachten eingeführt und die Charfreitags- und Ostervigilien werden von den einzelnen Chören mit großer Feierlichkeit gehalten. Eine warme Empfehlung derselben bei der beabsichtigten Veränderung und Veredlung des christlichen Cultus findet man in Horst's Mysteriosophie rc. 2r Thl. 1817. p. 627—29. — Endlich weichen Katholiken und Protestanten darin von einander ab, was die christliche Festfeier betrifft,

3) daß bei den letztern die Fasten kein gesetzliches Institut sind, und daß auch in Ansehung des tempus clausum eine laxere Observanz Statt findet. (Man vergl. die Artt. Fasten und Quadragesimalfasten.)

VI) Das lang und tiefgefühlte Bedürfniß, die Zahl der kirchlichen Festtage zu vermindern, machte

sich besonders im Laufe des XVIII. Jahrhunderts geltend. — Die Klagen über die Unzahl kirchlicher Festtage beginnen schon seit dem Zeitalter Carls des Großen; sie verhallen aber stets spurlos, ja die Feste häufen sich von da an immer mehr, und nur die Geschichte des XVIII. Jahrhunderts erzählt hier von durchgreifenden Maßregeln. Wir wenden uns hier zunächst

A) zur römischen Kirche.

Schon König Heinrich IV. von Frankreich schaffte aus dem Grundsatze: „Je mehr Feiertage, desto ärmere Unterthanen," viele überflüssige Feiertage in seinem Lande ab. Eine wie kühne, und deshalb auch von mehreren angesehenen Bischöfen angefochtene Anmaßung Papst Ubans III. es auch war, wenn er behauptete, daß der römische Stuhl allein Feiertage verordnen könnte, so hatte dieß doch die gute Folge, daß Benedict XIV., wenn er gleich 1745 zu den vielen Festen noch das Fest der 7 Freuden der Maria anordnete (ja 1765 setzte auch Clemens XIII. noch das Fest des Herzens Jesu an), und 1743 das Fest des heil. Petrus 8 Tage lang feiern ließ, von dem Rechte Gebrauch zu machen versuchte, die vielen Festtage, die an nützlichen Gewerben hinderten, und zu Müßiggang, Ueppigkeit und Lastern Veranlassung gäben, zu vermindern. Er schaffte daher zunächst im Kirchenstaate eine Menge von Festen ab. Viele Schriften erschienen gegen dieses Beginnen; vorzüglich machte es Aufsehen, daß der vermeintlich aufgeklärte und gelehrte Cardinal Quirini in der Schrift: La moltiplicità di giorni festivi, che oggidi si osservano di precetto, autorizata da tutti sommi pontifici di dagenti e vinticinque anni etc. Venezia 1749. gegen den Papst auftrat, und dabei einen berühmten italienischen Gelehrten, der die Verminderung der Festtage in einer Schrift vertheidigt hatte, zum Gegner wählte. Muratori hatte nämlich Befehl erhalten, für den Papst zu schreiben. Die italienischen Theologen trennten sich nun in zwei Parteien, wovon die verständigere dem Papste beitrat. Der Gegenpartei legte dieser 1748 unter Androhung des Bannes Stillschweigen auf. Er fuhr auch in der Ausführung seiner Ansicht fort. — Als der König beider Sicilien Carl ihn 1748 bat, die Zahl der Feste einzuschränken, verordnete er mit Beistimmung der Bischöfe am 12. December desselben Jahres, daß außer den hohen Festen nur: die der Beschneidung, Erscheinung und Himmelfahrt Christi, das Fronleichnamsfest, die Feste der Reinigung, Verkündigung, Himmelfahrt, Geburt und Empfängniß der Maria, die Feste Petri und Pauli, Allerheiligen, und das Fest der Schutzheiligen jeder Stadt oder Diöces gefeiert, an den übrigen aber nur eine Messe gehört werden solle. — Als ihn der Kaiser Franz für das Großherzogthum Toscana um dasselbe bat, bewilligte er es im Juli 1749. — Die Kaiserin Maria Theresia erhielt auf ihr Ansuchen vom 1. September 1753 dieselbe Vergünstigung. Die drei großen Feste sollten nur eintägig gefeiert, und überhaupt nur 18 größere Feste begangen werden. Auf ihren desfallsigen Befehl vom 20. Jan. 1754 gab der Erzbischof von Wien, Trautson, am 4. Febr. die nähere Verordnung. Doch fast wäre darüber in Wien ein Aufruhr entstanden. Mit Mühe gelang es dem Erzbischofe, das Volk in einem Hirtenbriefe zu beruhigen. — Eine allgemeine Vorschrift wollte der Papst nicht geben. — Nach diesem Vorgange verminderten auch Churmainz und

Trier 1789 in ihren Diöcesen die Festtage. Vergl. Nova acta hist. eccl. c. IX. p. 1047 seq. 1068 seq. — Unter den Päpsten Clemens XIII. und XIV. folgten hierin mehrere Fürsten, und mehrere Erzbischöfe und Bischöfe. Seit 1773 wurden in den katholischen Kirchen der preußischen Lande, namentlich in Schlesien, die Festtage vermindert. Eben so 1775 in Polen. In Spanien wurden 1789 mit päpstlicher Genehmigung 40 Festtage und 1792 eben so viele aufgehoben. In Portugal hoben 1820—21. die Cortes die Festtage bis auf 7 kirchliche und 6 nationale auf. — In demselben Jahrhunderte machten sich ähnliche Bewegungen auch bemerkbar

B) in der protestantischen Kirche.

Was Johann Sam. Stryk in der Abhandlung de incommodis Festor. zu Anfange des XVIII. Jahrhunderts erkannte: „Die vielen Feiertage stiften bürgerlichen und gesellschaftlichen Nachtheil, begünstigen Müßiggang, Faulheit, Rohheit, Unsittlichkeit und bewirken Verfall der Nahrung und des Wohlstandes, daher ist Verminderung der Feste und zweckmäßigere Feier derselben ein dringendes Bedürfniß," das führten nach und nach mehrere protestantische Fürsten im XVIII. Jahrhunderte aus. In Schweden hatte sich schon 1529 die Geistlichkeit auf der Synode zu Oerebro darüber vereinigt, daß, weil viele Feste der Heiligen gefeiert würden, die mehr Gelegenheit zu sündigen, als zur Verehrung Gottes Veranlassung gäben, und die nöthigen Arbeiten verhinderten, man künftig blos die Feste der Empfängniß, Geburt, Darstellung und des Leidens Jesu Christi, Ostern, Pfingsten und die Aposteltage mit den Festen der Schutzheiligen begehen solle. Dieß scheint jedoch weder allgemein vollzogen, noch permanent gewesen zu seyn. Im Jahre 1724 befahl aber der König auf die Vorstellung der Reichsstände, daß die Aposteltage nur Vormittags gefeiert werden sollten. Nachher wurden die Feier der Heimsuchung Mariä, der grüne Donnerstag, der dritte Tag der hohen Festtage und die Aposteltage ganz abgeschafft. Jedoch wurden späterhin an diesen Tagen wieder kurze Predigten verstattet, da die auf dem Lande angeordneten Catechismusexamen keinen Beifall fanden. Im J. 1761 schlug man auf dem Reichstage wieder die Verminderung der Festtage vor, fand aber heftigen Widerspruch. Im J. 1772 ward nur die Feier der hohen Feste (jedes zwei Tage) des Neujahrstages, der Erscheinung Christi, der Himmelfahrt und des Festes Johannis des Täufers verstattet, Lichtmeß aber, Michaelis und Allerheiligen auf den nächsten Sonntag, und die vierteljährlichen Bußtage vom Freitag auf den Sonnabend verlegt. Mariä Heimsuchung, grüner Donnerstag und die Aposteltage sollten nicht gefeiert werden. In Deutschland fand hier und da, wo man die Gemeinden nicht darauf vorbereitet hatte, die Verminderung der Feste Widerspruch, z. B. in Schmalkalden, als man 1755 die kleinen Feiertage des Sonntags mit begehen wollte. Aus demselben Grunde fielen 1775 die hildburghausischen Unruhen bei Verminderung der Feiertage vor, die sich erst legten, als der Herzog das Volk am nächsten Bußtage über die Feste belehren und zum Gehorsam ermuntern ließ.

Dagegen glückte die Festverringerung in folgenden Ländern: Im Herzogthum Braunschweig-Wolfenbüttel verlegte man schon 1754 die

Feste der Erscheinung Christi, der Reinigung und der Verkündigung Mariä, Johannis des Täufers und Michaelis auf dem Lande auf die folgenden Sonntage, und ließ sie in den Städten nur vormittäglich feiern. Im J. 1755 wurde auch in den Städten die Feier auf die nächsten Sonntage verlegt. Im J. 1773 wurde dort der dritte Tag der 3 hohen Feste zu feiern verboten. — In den gesammten Braunschweig-Lüneburgschen (Hannöverschen) Landen, wo die Aposteltage längst abgeschafft waren, wurden seit 1769 auch die 3 hauptsächlichsten Marienfeste, das Fest der Erscheinung Christi, Johannis des Täufers und Michaelis an den nächsten Sonntagen mitgefeiert. Außer Charfreitag blieben nur 2 Bußtage. Der Markgraf von Baden verordnete schon 1756, daß blos die 3 hohen Feste (jedes 2 Tage), Neujahr, das Fest der Erscheinung und Empfängniß Christi, grüner Donnerstag, Charfreitag und Himmelfahrt gefeiert, die übrigen auf die nächsten Sonntage verlegt werden sollten. — Im Herzogthum Gotha ward 1768 die Verlegung der ebengedachten Marienfeste, Johannis des Täufers, Michaelis und aller Apostelfeste anbefohlen. Aehnliches geschah auch vom Jahre 1770 an in den Herzogthümern Schleswig und Holstein und in der Grafschaft Erbach. In den königl. preußischen Staaten befahl schon im März 1754 Friedrich der Große, daß in den evangelischen Ländern beider Confessionen, außer den 3 hohen Festen blos die vierteljährlichen Bußtage, grüner Donnerstag, Charfreitag, Himmelfahrt Christi und Neujahr gefeiert werden, dagegen Michaelis und heil. 3 Könige auf den nächsten Sonntag verlegt, und alle übrigen Fest- und Aposteltage aufhören sollten. Dieß Edict wurde 1755 im Februar durch ein anderes in Schlesien noch näher bestimmt. Im J. 1773 wurde auch der dritte Tag der 3 hohen Festtage, der grüne Donnerstag und die vierteljährlichen Bußtage abgeschafft, das Himmelfahrtsfest auf den Sonntag verlegt und die Mittwoche nach dem Sonntage Jubilate zum einzigen jährlichen Buß- und Bettage bestimmt. Der Charfreitag solle aber auch des Nachmittags gefeiert werden. Im J. 1789 führte König Friedrich Wilhelm II. das Himmelfahrtsfest wieder ein. König Friedrich Wilhelm III. ordnete das Fest zum Andenken der Verstorbenen am letzten Sonntage des Kirchenjahres an, und stellte den vom Königreiche Sachsen zu Preußen gekommenen Provinzen die Feier des dritten Tages der hohen Feste frei. Auch bei den Dissidenten in Polen wurden in ihrer neuen Kirchenordnung von 1780 die Festtage sehr vermindert. — Im Herzogthume Sachsen-Weimar wurde 1783 die Feier des dritten Tages der 3 hohen Feste, desgleichen des monatlichen Bußtages verboten, und die Feier der 3 erwähnten Marienfeste, der Erscheinung Christi und des Johannes des Täufers auf die vorhergehenden oder nachfolgenden Sonntage verlegt. Eben so war dies im Eisenachschen der Fall. — Die russische Kaiserin Catharina II. gebot 1774 den evangelisch-lutherischen Geistlichen zu St. Petersburg, mit den Festtagen es eben so, wie in Schweden zu halten, und desto fleißiger zu catechisiren. Doch wurde die Feier des grünen Donnerstags wieder erlaubt. Am längsten erhielt sich die Mehrzahl der Feste in dem Königreiche Sachsen, bis auch hier im III. Jahrzehnte des XIX. Jahrhunderts eine Veränderung vorging und die dritten Feiertage an den hohen Festen, 2 Marientage, 1 Buß-

tag, das Michaelisfest u. a. abgeschafft wurden. — Groß ist auch die Zahl der Festtage in der griechisch-katholischen Kirche, und wie es überhaupt nur sparsame Nachrichten von dem äußern Zustande dieser Kirche giebt, so verlautet auch nichts von einer Verminderung der festlichen Tage, die jedoch in ihrer großen Zahl nur von den Calogeris, nicht aber vom ganzen Volke gefeiert werden. Bei dem Art. Sonntag, wo wir Einiges von dem griechischen Festcalender anführen werden, wird dieses Gegenstandes noch einmal Erwähnung geschehen müssen. Ueber die Verminderung der Festtage im XVIII. Jahrhundert vergleiche man besonders Schlegel's K. G. des XVIII. Jahrh. 2r B. p. 224—33. — v. Einem's K. G. des XVIII. Jahrh. B. 1. p. 648 f. 611 f. B. 2. p. 274—85. — Unparth. Kirchenhist. N. T. 4r Thl. 1. Abtheil. p. 307—11.

VII) **Einige eigenthümliche, meist ungünstige Erscheinungen in der neuern Zeit der christlich-kirchlichen Festfeier.** — Zu diesen gehört zunächst die große französische Staatsumwälzung, die, wie sie in die meisten wichtigen Staatsverhältnisse Europa's eingriff, besonders auch nachtheilig die christlich-kirchliche Festfeier berührte. Sie kündigte der christlichen Religion und Kirche den offenen Krieg an und promulgirte eine gänzliche Auflösung aller kirchlichen Institute und Cultusformen. Im J. 1793 wurde auf Robespierre's Antrag vom Nationalconvent zu Paris jenes berüchtigte Decret erlassen, daß das französische Volk das Daseyn des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele anerkenne, und daß am 20. Prairial jenem Wesen zu Ehren ein Nationalfest gefeiert werden solle. Diesem Decrete war folgender Beiartikel angehängt: Die französische Republik wird an den Decadetagen folgende Festtage feiern: das Fest des höchsten Wesens und der Natur — des Menschengeschlechtes — des französischen Volkes — der Wohlthäter der Menschheit — der Freiheit und Gleichheit — der Märtyrer der Freiheit — der Republik — der Freiheit der Welt — der Vaterlandsliebe — des Hasses der Tyrannen und Verräther der Wahrheit — der Gerechtigkeit — der Schamhaftigkeit — des Ruhms und der Unsterblichkeit — der Freundschaft — der Mäßigkeit — des Heldenmuths — der Treue — der Uneigennützigkeit — des Stoicismus — der Liebe — der ehelichen Treue — der kindlichen Liebe — der Kindheit — der Jugend — des männlichen Alters — des Greisenalters — des Unglücks — des Ackerbaues — der Industrie — das Fest unsrer Ahnen — der Nachwelt — und der Glückseligkeit. Mehrere dieser Feste wurden in der Pariser Section wirklich gefeiert. S. Histoire secrète du Tribunal révolutionaire, par Ms. de Proussinale. A Paris 1815. — Sei es nun auch, daß im französischen Kaiserreiche der christliche Cultus wieder eingeführt wurde, daß die römisch-katholische Kirche ihre alte Stellung wieder erhielt, daß nach der Rückkehr der Bourbonen selbst der Jesuitismus sein Haupt wieder erhob; so hat doch nach einheimischen und fremden Urtheilen die kirchliche Sonn- und Festtagsfeier, wenn man die protestantische Kirche ausnimmt, von jener Zeit her die frühere Theilnahme nie wieder erlangen können. Der St. Simonismus, das neue Christenthum in Frankreich ist noch eine zu unentwickelte Erscheinung,

als daß von seinem Einflusse auf die christlich-kirchliche Festfeier etwas Bestimmtes könnte nachgewiesen werden.

Zu Ende des XVIII. Jahrhunderts bildeten sich in der protestantischen Kirche hin und wieder solche Ansichten und Grundsätze, die den kirchlichen Festen alle ursprüngliche Bedeutung zu rauben drohten. Es wurden nämlich die den Festen zum Grunde liegenden Dogmen selbst angegriffen, und man behauptete, daß sie im Widerspruche mit der theologischen Aufklärung unsrer Tage ständen. Aus diesem Grunde wollte man die Feste entweder ganz abschaffen, oder ihnen wenigstens eine andere Bedeutung unterlegen. Hierbei ist der status controversiae völlig verändert. Es ist nicht mehr die Rede von den ehemaligen Streitpuncten zwischen Protestanten und Katholiken über das Alter und die kanonische Rechtmäßigkeit der Feste u. s. w., sondern die Frage ist: „ob nicht gerade die kirchlichen Dogmen der Hauptfeste einer gänzlichen Umformung bedürfen?" Zu den Männern, die sich auf solche Art über die kirchlichen Feste vernehmen ließen, gehören: Löffler in Tellers Magaz. f. Pred. III. B. 1. St. 1794. p. 1—55. — J. D. Thieß Anleitung zur Amtsberedsamkeit der öffentlichen Religionslehrer des XIX. Jahrhunderts. Altona 1801. p. 251 ff. — Chr. Dassel über den Verfall des öffentlichen Religionscultus in teleol. Hinsicht. Neustadt, Wagner 1818. — Jedoch erhoben sich dagegen bald gewichtvolle Stimmen, die diese Ansichten bekämpften, indem sie theils das Nothwendige vom Positiven im Christenthum zeigten, theils aber auch, daß der geschickte Homilet mit Beibehaltung desselben beinahe alles das leisten könne, was man bei veränderter Festbedeutung erzielen wollte. S. Journal für Prediger XII. B. p. 1—34. — Samuel Baurs homilet. Handbuch für alle christliche Festtage des ganzen Jahres 1r B. Halle 1808 (die Einleitung). — Einige neuere Schriftsteller schlagen vor, nicht die Hauptfeste, sondern nur manche Kirchenfeste, deren Feier für uns kein lebendiges Interesse mehr habe, abzuschaffen und an deren Stelle neue einzuführen, oder wenigstens den alten Festen zeitgemäßere Ideen unterzulegen. Dahin gehört Dr. Tzschirner de sacris nostrae ecclesiae caute emendandis. III. Pr. Lipsiae 1815. 4. (a. in seinen Opusc. p. 137—169). Andere wohl minder zu berücksichtigende Rathschläge finden sich in der Schrift von de Wette über Religion und Theologie. Berlin 1815. p. 246 f. — Kaisers bibl. Theologie (1814) 2r Thl. p. 50. — v. Sodens Mythologie der Christusreligion. Ideen zur Veredlung derselben. 1800. p. 245 ff. — Horst's Mysteriosophie 1817. — Befremdend muß es scheinen, daß sich die Protestanten noch nicht zur Feier eines Festes zum Andenken der Reformation vereinigt haben. Zwar läßt sich dieß aus dem Gange der Reformation wohl erklären (C. C. Baade, An aequum sit, in ecclesia Luther. jubilaea celebrare. Viteb. 1755. 4.); allein die dafür vorgebrachten Entschuldigungen (s. Ammons Magazin für christl. Pred. 1r B. 1s St. 1816 und öfterer) können doch den Mangel an Gemeinsinn in dieser Beziehung unter den Protestanten nicht ganz entschuldigen. Nur in den sächsischen Landen, in einigen ehemaligen Reichsstädten und kleinern Ländern wird das Reformationsfest am 31. October gefeiert. Der 20ste p. Trinit. ist im Braunschweigischen und Lüneburgischen als Luther- und Reformationsfest bestimmt. Blos in

der Säcularfeier des Anfanges der Reformation und der Uebergabe der Augsburgischen Confession hat, wie die Geschichte lehrt, eine allgemeine Uebereinstimmung Statt gefunden. Nicht minder war für die christliche Festfeier eine ungünstige Erscheinung

der Theophilanthropismus, dessen Ursprung ins Jahr 1794 gesetzt wird. Auch er verwarf den kirchlichen Cultus und setzte an die Stelle desselben einen Cultus der natürlichen Religion. Le culte philosophique par le Bastays. Paris 1795. — Im Sinne der Theophilanthropen wurden in den Jahren 1796—99 die Feste der Toleranz, der Vernunft, des höchsten Wesens, der Treue, des Sieges, der Dankbarkeit, Hymen's, der Tugend u. a. gefeiert. Auch zeichneten sich die Theophilanthropen durch einen besondern Eifer für die Todtenfeier aus. S. Gregoire's Geschichte des Theophilanthropismus in Stäudlin's Magazin für Religionsphilos., Moral und Kirchengeschichte. IVr B. 2s St. p. 257—401. — Tzschirner's Memorabilien für das Studium und die Amtsführung des Predigers 2r B. 2s St. 1812. — Merkwürdig bleibt es, daß bei dem sogenannten Volke dieser Cultus wenig Beifall fand, und daß er bald, nachdem einige seiner eifrigsten Freunde gestorben waren, von selbst aufhörte. Sollte nicht auch diese Erfahrung als Beweis dienen können, daß eine positive Basis für den gemeinschaftlichen Cultus nöthig sei? — Eine der ungünstigsten Erscheinungen in der neuern Zeit für die christlich-kirchliche Festfeier ist unstreitig

der religiöse Indifferentismus und die damit verbundene Kirchenscheu. Mit dieser Erscheinung hat der katholische und protestantische Cultus zu kämpfen; ja es scheint, als wenn er in der erstern immer mehr wachse, da hingegen unter den Protestanten das kirchliche Leben wieder mehr beachtet und geehrt wird. Zahllos sind die darüber erschienenen Schriften, unter welchen hier nur zwei angeführt werden sollen, die erstere, weil sie diese Erscheinung wohl am tiefsten erfaßt hat, die letztere, weil sie in die auffallendste Opposition mit der zeither gewöhnlich gewesenen Festfeier tritt, nämlich Bretschneider, über die Unkirchlichkeit der Zeit im protestantischen Deutschland. Gotha bei Perthes 1820. — Dassel über den Verfall des öffentlichen Religionscultus in teleolog. Hinsicht. Neustadt Wagner 1818.

Eine andere Erscheinung der neuesten Zeit ist für die kirchliche Heortologie nicht sowohl nachtheilig, als nur merkwürdig; wir meinen einige neu eingeführte Feste, die theils auf die großen politischen Ereignisse der nächsten Vergangenheit sich beziehen, theils auch andere Bedeutung haben. Die in der Periode von 1813—16. für die Befreiung von Unterdrückung und Knechtschaft verordneten Dankfeste sind weder für Deutschland, noch für Europa allgemein, ob sie gleich mit dem kirchlichen Leben in genaue Verbindung gebracht werden können, und auch das Beispiel der alten und neuen Kirche für sich haben. Für die preußische Monarchie ist durch ein Rescript vom königl. Ministerium des Innern d. d. 24. September 1816. verordnet, folgende merkwürdige Tage religiös-festlich zu begehen.

1) Den Jahrestag der Schlacht von Leipzig (18. October),
2) " " " Einnahme von Paris. (31. März)
3) " " " " der Schlacht von Belle Alliance (18. Juni).

Nach einer andern Verordnung vom 25. November 1816 ist auch

noch eine allgemeine Todtenfeier bestimmt worden, und zwar alljährlich am letzten Tage des Kirchenjahres. Eine jährliche Todtenfeier ist auch im Königreiche Sachsen in der neuesten Zeit verordnet worden. Doch hat der dazu gewählte zweite Adventssonntag nicht allenthalben Beifall gefunden, und im Allgemeinen hat man sich dahin ausgesprochen, daß wohl der letzte Sonntag im Kirchenjahre oder eine Abendandacht am Vortage des bürgerlichen Neujahres am zweckmäßigsten seyn dürfte.

Blicken wir nun auf das christlich-kirchliche Leben, wie es sich in der Gegenwart in- und außerhalb Europas gestaltet, so müssen wir gestehen, daß die größere oder geringere Achtung für dasselbe von zufälligen und örtlichen Ursachen abhängig ist. Was die kirchliche Festfeier bei den Protestanten betrifft, so erzählen Reisende, daß in den nordischen Reichen, in Schweden, Dänemark, Norwegen, und in den russischen protestantischen Ostseeprovinzen noch viel Sinn für Kirchlichkeit gefunden wird. Gleiches ist auch bekannt von der bischöflichen und presbyterianischen Kirche in England und Schottland, so wie von den holländischen Gemeinden lutherischer und reformirter Confession. Auch rühmt man Aehnliches von den Reformirten in Frankreich und der Schweiz. Mehr gesunken ist schon die christliche Sonntags- und Festfeier im protestantischen Deutschland, und man gesteht hier noch zwei einzelnen Staaten einen besondern Vorzug zu, nämlich dem Königreiche Sachsen und Würtemberg. Tief soll nach den Berichten aller Fremden der Cultus in Frankreich gesunken seyn, und die Zeitereignisse lassen etwas Aehnliches auch von Portugal und Spanien erwarten. Was die christliche Kirche in Amerika, Asien und Afrika betrifft, so sind die Nachrichten zu sparsam, als daß sich etwas Bestimmtes] und Allgemeines über die dortige kirchliche Festfeier sagen ließe. Nur bestätigt sich zum öftern die Erfahrung, daß, je geringer die Anzahl einer kirchlichen Partei in einer größern Stadt, in einem Lande ist, sie auch mit desto größerem Eifer für ihren Cultus und für die damit verbundene Festfeier sich geschäftig zeigt. Höchst auffallende Erscheinungen im kirchlichen Leben findet der Europäer besonders in den nordamerikanischen Freistaaten, die sich theils auf die eigenthümlichen Ansichten der Amerikaner von bürgerlicher und kirchlicher Freiheit gründen, theils auch örtliche Ursachen haben und häufig von der Religionsschwärmerei einzelner Parteien bedingt sind. Eine besondere und ausführliche Schilderung des kirchlichen Lebens in den nordamerikanischen Freistaaten dürfte für einen wissenschaftlich gebildeten Europäer eine würdige und für die Freunde des Kirchenthums in Europa sehr belehrende Aufgabe seyn. Prüft man nun die Erfahrungen ungefähr von der Mitte des vorigen Jahrhunderts her bis auf unsre Tage, hört man auf das Urtheil gewichtvoller Stimmen in der Kirche, wie im Staate, wie sie sich in unsern Tagen besonders vernehmen lassen; so stellt sich folgendes als Ergebniß heraus: In den letzten genannten 8 Decennien hat man allerdings in der europäischen Christenheit eine vorherrschende Hinneigung zum religiösen Indifferentismus und mithin auch zu dem Fehler, den unsre Zeit Unkirchlichkeit nennt, bemerken können. Den Culminationspunct in dieser Beziehung scheint jedoch die protestantische Kirche erreicht zu haben, da Wissenschaft und Staatsverwaltung sich jetzt gerade

einander die Hand zu bieten anfangen, um Fehler wieder gut zu machen, die früherhin waren begangen worden. — Noch heftigere Kämpfe scheinen hier der römisch-katholischen Kirche bevorzustehen, wenn politische Ereignisse und die unaufhaltsam fortschreitende Bildung eine höhere Aufklärung werden verbreitet haben, vor deren Lichte die magische Kraft in nichts verschwinden wird, in welche der verjährte Aberglaube die meisten kirchlichen Gebräuche einzuhüllen verstanden hat. Wann aber die seit Jahrhunderten erstarrte kirchliche Form der griechischen Christen im Morgenlande und im russischen Reiche ihr Auferstehungsfest feiern wird, kann nur die Vorsicht wissen. Will man sich überzeugen, auf welcher niedrigen Stufe der äußere Cultus und der Klerus in dieser Kirche selbst in der neuesten Zeit noch stehe, so wird man dafür nur allzureiche Belege in folgender Schrift finden: Erinnerungsskizzen aus Rußland, der Türkei und Griechenland während des Aufenthalts in jenen Ländern in den Jahren 1833—34. Coburg und Leipzig 1836.

8.

Fluch und Segen
im kirchlichen Leben der Christen.

I. Allgemeine einleitende Bemerkungen über Segen und Fluch im Cultus der Christen. II. Das Segnen oder der Segen als christlich-kirchliche und religiöse Ceremonie, und zwar a) nach ihrem Sinne und nach ihrer Bedeutung, b) nach den verschiedenen Arten derselben, und c) nach der Art und Weise, wie sie geübt zu werden pflegte.

Fluch. I. Allgemeine, einleitende Bemerkungen. II. Frühe Ausübung des Kirchenbannes von Seiten der Bischöfe, allmähliges Ausbilden desselben bis zum Interdict und großer Mißbrauch, den die Päpst. damit trieben. III. Einfluß der Reformation auf diese kirchliche Sitte. IV. Ansichten davon in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Jac. Gretseri de benedictionibus libri duo, quibus tertius de maledictionibus adjunctus. Ingolstadt. 1615. — Tradition de l'Eglise sur les Benedictions. Toulous. 1679. — Gregorii M. Benedictionale. Ex edit. Hugonis Menardi. Paris 1642. — Andreas du Saussay Panoplia sacerdotalis seu de venerando sacerdotum habitu eorumque officio et munere in ecclesia. L. II. c. 1 seqq. — Edm. Martène de antiquis ecclesiae ritibus. Tom. III.

Jo. Gerhard de benedictione ecclesiastica. Jenae 1634. cfr. ejusd. disputat. theol. P. II. p. 1252 seqq. — A. Jo. Dallaeus de cultib. religiosis Latinor. l. IX. Genev. 1641. — A. J. Fasch. (J. Andr. Schmidt) de insigniorib. veter. christian. formulis. Helmstad. 1696.

Sam. Pomarii de diris et imprecationib. in manifeste impios non reprehendendis, ep. ad Christ. Kortholt, auctorem scripti: Warnung wider den Kirchenfluch. S. Bibliotheca Lubec. Tom. IV.

p. 565 seqq. — C. H. Pipping, de imprecationibus libris adscriptis. — (Die noch speciellern Monographien werden in der Abhandlung am passenden Orte angeführt werden.)

Allgemeinere Werke. Bingh. origin. Vol. I. p. 133. Vol. VI. p. 158. 361, et 493 hat einiges über die Benedictionen und Vol. VII. p. 84 und öfterer über das Anathema. — Augusti's Denkwürdigkeiten 10r B. p. 166 ff. — Binterims Denkwürdigkeiten 7r B. 2r Thl.

1) Allgemeine, einleitende Bemerkungen. — Es kann auf den ersten Anblick hin befremdend scheinen, daß im Cultus der Christen, der sich auf die Religion der Liebe gründet, die factische Erscheinung von Fluch und Segen Statt finden könne. Allerdings verdient Jesu Evangelium die Religion der heiligsten, der aufopferndsten Liebe genannt zu werden, wenn wir auch nur aus der großen hierher gehörigen Masse von Stellen des N. T. Mt. 5, 44. Luc. 6, 27—28. — 32—36. Gal. 3, 10. 13. 14. Vgl. 2 Cor. 5, 17—21. berücksichtigen. Ja, der Apostel Paulus fordert ausdrücklich: „Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht." (Röm. 12, 14.) und er bekennt von sich selbst: „Man schilt uns, so segnen wir (1 Cor. 4, 12.). — Allein erklären wir das Gebot der Menschenliebe im allgemeinen dahin, daß es das Bestreben sei, das Wohl von Wesen unsrer Gattung durch jedes zweckmäßige Mittel zu fördern, so sind nicht nur erfreuliche Zeichen des Wohlwollens demselben angemessen, sondern auch sittlicher Ernst und sittliche Strenge, wenn sie zur Besserung der Verirrten und mithin zu ihrem Wohle unumgänglich nothwendig sind. Es ist darum bei richtiger Schrifterklärung ein vergebliches Bemühen gewesen, dem Gebote der Liebe eine Ausdehnung zu geben, wodurch den Bekennern dieser Religion eine Passivität und ein Indifferentismus zugemuthet wurde, wodurch alle Moralität und Religiosität gefährdet wäre. Das Beispiel Jesu selbst lehrt am besten, wie der Sinn dieser Lehre zu fassen sei. Obgleich mit vollkommenem Rechte von ihm gesagt werden konnte: „Er schalt nicht, da er gescholten ward u. s. w." (1 Petr. 2, 23.), und ob er selbst noch am Kreuze für seine Mörder um Verzeihung bat (Luc. 23, 24.), so war er doch himmelweit von jener Gleichgültigkeit entfernt, wodurch Tugend und Laster gleich gestellt wird. Er schalt den Unglauben und die Hartherzigkeit seiner Jünger und Zeitgenossen (Mrc. 16, 14.), und rief Wehe und Fluch aus über die unbarmherzigen Reichen, über die ungläubigen Städte und über die Gottlosen. (Luc. 6, 24. 10, 13. 11, 42. Mt. 25, 41. 26, 24.) — Man darf nur Mt. 23. lesen, um sich zu überzeugen, daß er nicht blos selig zu preisen, sondern auch im Geiste und in der Manier der Propheten des A. B. mit strafendem Ernste zu sprechen wußte. — Auch die Apostel machen von dem ihnen anvertrauten Löse- und Bindeschlüssel (Joh. 20, 22—23. Mt. 16, 26.) einen vollen Gebrauch. Und wenn gleich auch bei ihnen, wie bei ihrem Herrn und Meister, der Lieblingsspruch war: „Mensch, dir sind deine Sünden vergeben!" (Mt. 9, 2—6.) und wenn gleich der Grundsatz des Apostels Paulus: welchem ihr etwas vergebt, dem vergebe ich auch (2 Cor. 2, 10.), auf einen milden und sanften Charakter, welcher lieber verzeihet, als verdammt, hindeutet; so zeigen

doch die Apostel in allen Fällen, wo sich auffallende Nichtswürdigkeit und Irreligiosität offenbarte, einen furchtbaren Ernst und eine Strenge, welche nur mit dem Feuereifer der Propheten verglichen werden kann. Es wird sich dieß weiter unten ergeben, wo wir bei der Abtheilung Fluch noch einmal vom N. T. ausgehen müssen.

Dieß vorausgeschickt, wird sich von selbst ergeben, daß das, was man im Cultus der Christen Segen und Fluch nennt, nach Aussprüchen des N. T. in exegetischer und moralischer Hinsicht einen sehr guten Sinn zulasse, und daß auch die anfängliche Praxis in beiden Anordnungen zweckmäßige kirchliche Einrichtungen wahrnehmen lasse. Was nun den Ursprung jener Sitte betrifft, so gründet sie sich allerdings auf die Denkungsart und Sitte der alten Welt überhaupt, und auf das Judenthum und die Synagogeneinrichtung insbesondere.

Die alte Welt war der Meinung, daß Verwünschungen und Segnungen ominös, d. h. nicht ohne Erfolg, ja unvermeidlich in ihrer Erfüllung wären. Dira detestatio, sagt darum Horaz, Epod. 5, 19. nulla expiatur victima. Thyestes verwünscht seinen Bruder Atreus — und — es erfolgte wirklich der Untergang der ganzen Familie desselben. Daher die Thyesteae preces Hor. Ep. 5, 86. Wie die alte Welt auf eine solche Ansicht kommen konnte, läßt sich leicht vermuthen. Die Erfahrung lehrte, daß so mancher Fluch, so mancher Segen erfüllt worden sei. Man bemerkte dieß öfterer, und so bildete sich denn der Satz: „Verwünschungen und Segnungen bleiben nicht unerfüllt!" — wenn gleich der Grund der Erfüllung nicht in der wirkenden Kraft des Fluches oder Segens, sondern in dem Verhalten und sittlichen Werthe des Verwünschten oder Gesegneten lag. Jener Satz war nun aber heilige Wahrheit der alten Welt. Für ganz vorzüglich verderblich hielt man die Verwünschungen im Munde der Aeltern, Priester, Wahrsager, Könige und anderer geheiligten Personen, und im Gegentheil für ganz vorzüglich beglückend ihren Segen. — **Der Aeltern**, denn über welches Kind diese feierlich Fluch oder Segen aussprechen, das muß dieser oder jener vermöge seines moralischen Gehaltes auch wirklich verdienen, und wird er erfüllt, so ist es natürliche Folge des Verhaltens desselben. — **Der Priester oder Könige**, denn wem sie fluchen müssen, der muß ein öffentlicher Lasterhafter und Bösewicht seyn. Die Erfüllung des Priester= oder Königsfluchs an ihm, — ist nun wieder natürliche Folge seiner bösen Handlungen, die sich auch ohne diesen Fluch eingefunden haben würde. — **Der Wahrsager**, denn ihnen trauete man nicht nur eine Vertraulichkeit mit der Gottheit zu, sondern, wenn sich ihre Kunst in Credit und Ansehen erhalten sollte, mußten sie sich auch genau auf Kundschaft legen, und alle Nachrichten von der Person oder Sache, von welchen sie wahrsagen wollten, sorgfältig einziehen. Fluchten sie daher einer Person oder segneten sie dieselbe, so hatten sie den moralischen Werth derselben gewiß vorher schon in Anschlag gebracht, und so konnte denn freilich ihr Fluch oder Segen in Erfüllung gehen.

Die Profangeschichte des Alterthums, so wie die heil. Geschichte des A. B. liefern dazu die deutlichsten Belege, und zwar a) in Absicht auf Fluch und Segen, den Aeltern über ihre Kinder ausgesprochen haben. Nach Homer (Iliad. Gesang 9, 455.) wird Phönix von

seinem Vater verwünscht, weil er auf den Rath seiner eifersüchtigen Mutter sich mit dessen Kebsweibe gemein gemacht hatte. Sir. 3, 11. heißt es: „Des Vaters Segen baut den Kindern Häuser, aber der Mutter Fluch reißt sie nieder." — Auch der väterliche Segen Isaaks 1 Mos. 27. und der Fluch, welchen Noah 1 Mos. 9, 25. über Ham aussprach, weil er die kindliche Achtung außer Acht gesetzt hatte, gehört hierher. Wie sehr war Rebekka von der Wirkung des väterlichen Segens überzeugt, da sie es der Mühe werth achtete, ihn durch einen mühevollen Betrug ihrem jüngern Lieblingssohne zuzuwenden. Wie fest war auch selbst Isaak von der Kraft seines Vatersegens überzeugt! Und wie schmerzhaft und unvergeßlich war es Esau, den Hauptsegen seines Vaters verloren zu haben! Nicht minder finden wir im A. T. auch Spuren

b) von dem Glauben an die Wirksamkeit des königl. und Feldherrnfluchs. 1 Sam. 14, 24. heißt es, Saul habe auf folgende Art seine Armee beschworen: „Verflucht sei Jeder, der vor Abends etwas isset, bis ich mich gerochen habe an meinen Feinden!" — Und gleich darauf folgt die Bemerkung: „Da aß das ganze Volk nichts." — Nach Zerstörung Jericho's verfluchte Josua (Jos. 6, 26.) den, der es unternehmen würde, diese Stadt wieder aufzubauen, und drohete, daß es ihn, wenn er den Grund legen würde, seinen ältesten, und wenn er die Thore einhängen würde, seinen jüngsten Sohn kosten würde. Und 1 König. 16, 34. heißt es: „Damals baute Hiel von Bethel Jericho wieder auf. Die Grundlage kostete ihm seinen ältesten Sohn Abiram, und das Einhängen der Thore seinen jüngsten Sohn Segub." (Diese vermuthlich allgemeinere Verfluchung und Weissagung Josua's mag, wie mehrmals, aus dem Erfolge erweitert worden seyn.) — Ferner wurde im A. T. auch nicht für gleichgültig erachtet

c) der Fluch und Segen der Wahrsager, Propheten und Priester. — Von welcher Wichtigkeit war nicht dem Moabitischen Könige Balak der Fluch Bileams über die Israeliten nach 4 Mos. 22—24.? Er benimmt sich ganz so, als wenn er fest überzeugt gewesen wäre, daß von des Wahrsagers Bileams Willen und Ausspruch, wie von einem Gotte das Schicksal der ganzen israelitischen Nation abhängig sei, daß er ihn nur den Fluch über sie aussprechen lassen dürfe, um ihres Unterganges gewiß zu seyn, und geräth endlich in eine Art von Verzweiflung, da dieser statt Fluch Segen über die Israeliten ausspricht. Hierher gehört auch der Segen und Fluch Mosis (3 Mos. 33.), so wie der Segen (4 Mos. 6, 23.), der von den Priestern des Heiligthums ausgesprochen wurde, und bei dem Glauben der alten Welt an das Ominöse der Segnungen und Verfluchungen natürlicher Weise einen stärkern Eindruck auf das Volk machen mußte, als er heut zu Tage zu machen pflegt.

Wenn nun behauptet wird, daß ein Analogon von Segen und Fluch aus dem A. T. in den christlichen Cultus übergegangen sei, so muß man dieß immer mit der Einschränkung verstehen, daß sich im Christenthume auch hier ein weit milderer Geist herausgestellt, und daß auch das Formelle sich anders gestaltet habe. Um den Contrast zwischen dem A. und N. T. fühlbar zu machen, wollen wir nur den Abschied Moses von seinem Volke (5 Mos. 28—33.) mit den Ab-

schiedsreden Jesu (Joh. 14—17.) vergleichen. Zwar spricht der Erstere auch einen Segenswunsch über sein Volk aus, aber abgesehen davon, daß es nur ein irdischer und national-lokaler Segen ist, so wird die Wirkung desselben durch den vorher gegangenen furchtbaren Fluch des Gesetzes geschwächt und fast ganz vernichtet. — Wie ganz verschieden davon sind Geist und Sprache des letztern. Es ist der Geist des Friedens und der Liebe, welchen er seinen Jüngern und allen Gläubigen bis ans Ende der Tage hinterläßt, und der Stifter des N. B. gleicht einem liebevollen Vater, welcher sterbend nur fromme Segenswünsche für seine Kinder hat. Und dieser Geist des Friedens und der Liebe, nimmt man einzelne Erscheinungen der ausgebildeten Hierarchie aus, ist auch in der christlichen Kirche vorherrschend geblieben. Das Gesetz ward zwar auch als Zuchtmeister angewendet, aber nur selten und mit Schonung, dagegen war und blieb die Predigt des Christenthums in der Regel ein Evangelium, d. h. eine Botschaft des Friedens, so daß in dieser Hinsicht das Christenthum in der Vergleichung mit jeder andern Religion einen entschiedenen Vorzug behauptet.

Spuren nun dessen, was man Segen und Segnen nennt, finden wir sowohl in den Evangelien, wie auch in den Briefen der Apostel. Schon nach dem Amte des Hohenpriesters, das im Hebräerbriefe bildlich auf Jesum übergetragen wird, durfte das Segnen nicht fehlen (Hebr. 2, 17. 3, 1. 4, 14. 5, 16., vergl. 1 Petr. 5, 4 ff.), und es wird ihm auch ausdrücklich beigelegt Mrc. 10, 16. Luc. 24, 50—51., scheint aber bei Jesu nur der Erguß eines menschenfreundlichen, fromm vertrauenden Gemüthes bei einzelnen Gelegenheiten gewesen zu seyn; denn wir finden keine Spur, daß er das Segnen als eine religiöse Ceremonie geübt habe. Von der mosaischen Segensformel finden wir im N. T. kein Beispiel, und niemals lesen wir, daß Jesus über seine Jünger und Apostel oder über das um ihn versammelte Volk die Worte ausgesprochen habe: Der Herr segne dich ꝛc.! — Ist nun aber auch die Wortformel des mosaischen Segnens nicht im N. T. enthalten, so sind doch die einzelnen Bestandtheile in den Reden Jesu (z. B. die Begrüßung: Friede sei mit euch!), wie in den apostolischen Sendschreiben dem Inhalte nach enthalten; denn die Anwünschungen alles Guten, mit welchem die Apostel ihre Sendschreiben beginnen und beschließen, kehren auf die dreifache Kategorie zurück: 1) φῶς, φωτισμός, φωτίζειν, 2) χάρις καὶ ἔλεος, 3) εἰρήνη. — Dieß ist es aber auch, was die mosaische Segensformel 4 Mos. 6, 24—26. ausdrückt. Man sieht also, daß im N. T. etwas Aehnliches von Segen und Fluch, jedoch in einer weit mildern Gestalt, aber nicht als ausgebildete, stehende kirchliche Ceremonie vorhanden ist. — Dieß wurde sie erst später, und von dieser Seite haben wir sie im gegenwärtigen Artikel besonders aufzufassen. Wir gehen darum jetzt über auf das

II) Segnen im christlichen Cultus als sich ausbildende und ausgebildete kirchlich-religiöse Ceremonie, und zwar a) nach ihrem Sinne und ihrer Bedeutung, b) nach den verschiedenen Arten derselben, und c) nach der Art und Weise, wie sie ertheilt zu werden pflegte. — Das Geschäft des Segnens bezeichnet der kirchlich-lateinische Sprachgebrauch mit dem Worte bene-

dicere. — Von dem sogenannten Weihen und Segnen braucht man gewöhnlich gemeinschaftlich das Wort benedictio, und bezieht es bald auf Personen, bald auf Sachen. Es wird aber wieder ein Unterschied zwischen Weihen und Segnen gemacht. — Weihen bei Personen heißt sie zu einem gewissen geistlichen Amte, zum Genusse geistlicher Güter, zu gewissen Pflichten feierlich einführen, dahin gehört die Weihe der Aebte, die Salbung der Kaiser und Könige. (Zu unterscheiden sind davon die bei den Sakramenten vorkommenden Benedictionen); bei Sachen hingegen bedeutet es gewisse Dinge dem profanen Gebrauche entziehen und zu einem gottesdienstlichen widmen, z. B. Wasser-, Salz-, Lichtweihe u. s. w. — Einweihen der Kirchen, Altäre, Kreuze, Bilder u. s. w. — **Segnen** dagegen heißt: im Namen der Kirche mit einer gewissen Feierlichkeit den Wunsch und die Fürbitte ausdrücken, daß Gott gewisse Personen segnen, und bei Sachen, sie zum Heile der Menschen gedeihen lassen und vor Mißbrauch und Unheil bewahren wolle. Daß man aber bald beides für etwas mehr als gute, wohlwollende Wünsche hielt, daß man ihm eine magische, übernatürliche Kraft beilegte, läßt sich leicht nachweisen. Gewissermaßen trugen dazu schon die älteren Kirchenväter bei; denn ihre Erklärungen beweisen, daß sie in diesen Benedictionen etwas Magisches und Mystisches fanden. Chrysostomus rühmt in mehrern Schriften die geistlichen Vortheile und Gnaden an, die das gläubige Volk durch den Segen der Kirche oder der Priester empfängt. In der Homilie, womit er den Commentar zur Apostelgeschichte beginnt, sagt er unter andern: Imo vero mihi ne commodes horas duas, sed tibi ipsi, ut ex oratione patrum aliquam consolationem percipias, ut benedictionibus plenus recedas, ut omni ex parte securus abeas, ut spiritualibus acceptis armis invictus diabolo et inexpugnabilis fias. Noch deutlicher bethätigen unsre Behauptung ähnliche und stärkere Stellen aus den lateinischen wie aus den griechischen Kirchenvätern. — Vorzüglich aber ist in späterer Zeit durch die Mönche ein großer Mißbrauch mit den Benedictionen getrieben worden. Nachdem wir nun über die Bedeutung und den Sinn dieser kirchlichen Benedictionen gesprochen haben, wird es nöthig seyn, die Aufmerksamkeit zu richten

b) **auf die verschiedenen Arten der Benedictionen.** Wählt man hier als Eintheilungsgrund den Ort, wo die Gegenstände, über welche, und die Personen, von denen jene Segnungen ausgesprochen wurden, so kann man sie scheiden 1) **in gottesdienstliche**, die mit einer besondern heil. Handlung, verrichtet in den kirchlichen Versammlungsorten, in Verbindung stehen; 2) **in außergottesdienstliche**, welche in keiner solchen Verbindung stehen, und als eine Art von selbstständiger heiliger Handlung betrachtet werden können, und 3) in solche, die ihren Namen von der höhern oder niedern Würde des Geistlichen haben, der sie verrichtet.

α) **Gottesdienstliche Segnungen.** Zu ihnen gehören *αα*) die Einsegnung der Catechumenen, d. h. die feierliche Vorbereitung der Catechumenen auf die Taufe, wie sie in der alten Kirche vor Einführung der Kindertaufe Statt fand, und wie sie Constitut. Apost. l. VIII. c. 6. p. 397 seqq. edit. Cotel. beschrieben wird. Wir wollen in deutscher Uebersetzung das hierher gehörige Segensgebet aus den Const. Apost. mittheilen, theils um überhaupt einen Begriff von

einem solchen Gebete zu geben, theils aber auch, um zu zeigen, wie würdig das christliche Alterthum öffentliche Gebete einzukleiden verstand, und wie die spätere Zeit hierin weit nachsteht. — Wenn sie, heißt es dort (die Catechumenen), nun ihre Häupter verbeugen, so soll der geweihte Bischof folgenden Segen über sie aussprechen:

„Allmächtiger, ungezeugter und unzugänglicher Gott, der du allein wahrer Gott, Gott und Vater deines Gesalbten und deines eingebornen Sohnes bist. Du Gott des Trösters und Herr aller Dinge, der du durch Christum die Jünger zu Lehrern der Gottseligkeit bestimmt hast! O blicke auch jetzt auf deine Diener, welche in dem Evangelium deines Gesalbten unterwiesen wurden. Gieb ihnen ein neues Herz und erneuere den Geist der Zuversicht in ihrem Innern, damit sie erkennen und thun deinen Willen mit vollem Herzen und bereitwilliger Seele. Laß sie der heil. Weihe würdig werden und vereinige sie mit deiner heil. Kirche. Laß sie Theil haben an den göttlichen Geheimnissen (τῶν θείων μυστηρίων, d. i. dem Abendmahle) durch Christum, unsre Hoffnung, welcher für sie gestorben ist. Durch welchen dir sei Ehre und Anbetung in dem heiligen Geiste, in Ewigkeit. Amen."

Hierauf spreche der Diaconus: Ihr Catechumenen gehet hin in Frieden! Da das Einsegnen der Energumenen nicht ganz deutlich gelehrt wird, so übergehen wir dasselbe und bemerken, daß es auch ferner Statt fand

ββ) **nicht nur bei der Taufe der Erwachsenen, sondern auch beim Pädobaptismus.** Fast alle Ritualbücher schließen mit einer Benedictio, welche häufig auch eine andere Formel ist. Die Einsegnung der Mutter (benedictio puerperar.) ist gleichsam als eine Nachholung der Taufe und Vorübung der Confirmation zu betrachten. Das Segnen findet ferner Statt

γγ) **bei der Confirmation** (vergl. diesen Art.), und die Segensertheilung wird hier für so wesentlich angesehen, daß bei den Evangelischen die Benennung Einsegnung der Kinder die herrschende geworden ist. Aber auch in der griechischen Kirche, wo die Confirmation unmittelbar auf die Taufe folgt (s. den Art. Confirmation I. p. 449) findet bei der Confirmation noch eine besondere Einsegnung Statt. — Benedictionen kommen ferner vor

δδ) **bei der Abendmahlsfeier.** Hier war ein doppelter Segen gewöhnlich, theils vor, theils nach der Communion. Doch wird von diesem schicklicher bei Gelegenheit des bischöflichen und priesterlichen Segens gehandelt werden. Warum man die Consecration der Abendmahlselemente nicht auch zu den Benedictionen rechnete, wird sich weiter unten ergeben. Man könnte sogar eine dritte Benediction bei der Abendmahlsfeier annehmen, wenn man die in der alten Kirche so häufige Sitte des panis benedicti berücksichtigt, welches denjenigen, die an der Eucharistie nicht Theil nehmen konnten (z. B. Kranken, Catechumenen u. s. w.) gleichsam als ein Surrogat der Eucharistie ausgetheilt wurde. S. Bona rer. liturg. l. 1. c. 23. p. 397. — Bingh. Antiq. T. IV. p. 377 seqq. — Vergl. auch den Art. Abendmahl in diesem Handb. Thl. 1. p. 8 unter dem Worte εὐλογία. Auch

εε) **über die Poenitentes wurde bei ihrer Abso-**

lution und **Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft unter Handauflegung der bischöfliche oder priesterliche Segen ausgesprochen.** Dieser bestand theils in einem Gebete, welches Absolution und Benediction enthielt, theils aber auch in der kurzen Formel: παρέλθετε ἐν εἰρήνῃ. Von ersterm hat Bingh. Vol. VIII. p. 214 eine Formel im Auszuge mitgetheilt: „Qui mulieri peccatrici omnia peccata dimisit lacrimanti et latroni ad unám confessionem claustra aperuit paradisi, ipse vos redemtionis suae participes ab omni vinculo peccatorum absolvat, et membra aliquatenus debilitata medicinae misericordiae sanata, corpori sanctae ecclesiae, redeunte gratia restituat, atque in perpetuum solidata custodiat. Qui vivit et regnat etc. Zuweilen kommen auch Beispiele vor, daß schon diejenigen, welche die letzte Stufe der Buße noch nicht erreicht, und zur Reconciliation noch nicht reif waren, eine priesterliche Reconciliation empfingen. Bona l. l. lib. I. c. 17. p. 245. Manuum autem impositio super substratos, quaedam tantum oratio et benedictio erat, quam in terram procumbentes a sacerdotibus accipiebant. Vgl. Bingh. Antiq. Tom. VIII. p. 214.

ζ) **Die Einsegnung der Ehe** kömmt unter allen geistlichen Verrichtungen dieser Art am häufigsten vor. Wir haben bereits Thl. II. dieses Handbuchs in dem Art. eheliche Verbindung Nr. IV. 3. Copulation gezeigt, daß man in der römischen Kirche die Einsegnung des ehelichen Bundes benedictio nannte, und diese Benennung auch mit einer gewissen Vorliebe beibehielt. Der Grund davon liegt darin, daß die Ehe vormals mehr eine bürgerliche Handlung war, und daß ihr durch die später hinzugekommene kirchliche Weihe gleichsam ein höherer Character mitgetheilt wurde. Die einzelnen, zum Theil sehr vorzüglichen Monographien über die benedictio conjugalis findet man dort ebenfalls verzeichnet.

Was nun die Benedictionen bei der Ordination, so wie bei der letzten Oelung betrifft, so ist das Nöthige erinnert worden in den beiden Artt. gleiches Namens. Auch die Feierlichkeiten des Todtenamtes wurden mit dem Gebete des Herrn und mit dem Segen, womit jede gottesdienstliche Versammlung entlassen wurde, beschlossen, und dieß ist auch die allgemeine Gewohnheit aller Kirchenparteien geblieben.

Wenn wir noch einen Rückblick auf diese kirchlichen Segnungen thun, so stellen sich einige interessante Ergebnisse heraus, die sich theils in gewisse Fragen einkleiden lassen, theils auch zu lehrreichen Bemerkungen Gelegenheit geben. In Beziehung auf das Erstere kann man fragen:

Wie kommt es, daß der sogenannte Mosaische oder Aaronische Segen, der später für so wichtig gehalten wurde, in der alten Kirche gar nicht gewöhnlich ist? — Wir haben bereits erinnert, daß dieser Segen in seiner eigenthümlichen Gestalt selbst nicht im N. T. vorkommt; wie er aber in der spätern christlichen gottesdienstlichen Einrichtung fehlen konnte, die eine Nachahmung der Synagoge war, wird sich schon aus einer bald zu erwähnenden jüdischen Sitte erklären lassen. Jedoch hat man auch diesen Umstand auf andere Art zu erläutern gesucht. — Man nahm die Arkandisciplin zu Hülfe, und vermuthete, daß diese

Segensformel einen Theil derselben ausmachte. Es giebt zwar keinen bestimmten historischen Grund dafür, wohl aber auf Analogien gegründete Vermuthungen. Nach der Arkandisciplin sollte vor allen die ὁμολογία τῆς ἁγίας τριάδος nicht zur Kenntniß der Profanen und Catechumenen kommen. Man führte ja selbst für die Weglassung des Vaterunsers in der Missa Catechumenor. als Grund an, daß darin Beziehungen auf die Trinität und die Gottheit Christi lägen, um wie viel mehr konnte eine ähnliche Befürchtung in Absicht auf die dreigliedrige Mosaische Formel entstehen? — Noch mehr Wahrscheinlichkeit erhält es jedoch, wenn man sich an die bekannte, auch schon von Origenes erwähnte Scrupulosität der Juden in Ansehung des Gebrauches und der Pronuntiation des τετραγράμματον יְהֹוָה erinnert, das selbst der Hohepriester blos einmal im Jahre, nämlich am großen Versöhnungstage aussprechen durfte. Eine ähnliche Scrupulosität bei den alten Christen anzunehmen, die doch einem großen Theile nach früher Juden gewesen waren, dürfte nicht unwahrscheinlich seyn. Vergl. J. H. Haener Exercit. de ritu benedictionis sacerdotalis. Jenae 1682. §. 42 sqq. Eine andere hierher gehörige Frage ist auch diese:

Wie kam es, daß die Consecration der Abendmahlselemente, nicht auch mit dem Namen Benediction bezeichnet wurde, da doch der in den Einsetzungsworten gebrauchte Ausdruck εὐλογεῖν sehr leicht darauf führen konnte? — Wir möchten den Grund davon in der allmählig sich ausbildenden Verwandlungslehre im Abendmahle und in der spitzfindigen Dialektik der Kanonisten suchen, welche Consecratio und Benedictio so unterscheiden: Durch die Consecration wird eine Sache nicht nur zum heiligen Gebrauche bestimmt, sondern auch ihrer Natur nach in eine heilige Sache verwandelt. Das Letztere wird der Benediction nicht zugeschrieben, sondern nur, daß durch das ausgesprochene Gebet und den damit verbundenen Ritus eine besondere Kraft und Wirkung hervorgebracht werde. Am deutlichsten erfährt man den Unterschied an panis consecratus, und vinum consecratum, und panis benedictus und vinum benedictum. Das erstere ist nicht nur für den heil. Gebrauch geweiht, sondern auch seiner Natur nach so geheiligt, daß es nach der Transsubstantiations-Theorie seine Substanz verloren hat, und in eine andere übergegangen ist. Das letztre behält seine natürliche Beschaffenheit, und hat nur durch das Gebet und den Ritus einen besondern Segen erhalten. Nach diesem freilich willkührlich geschaffenen Sprachgebrauche läßt es sich erklären, daß im römisch-katholischen Cultus vorzugsweise unter consecratio die sakramentalische Weihung der Elemente in der Eucharistie verstanden wird. — Wie aber dieser Sprachgebrauch mit Recht willkührlich genannt werden muß, so hat er auch manche Sprachverwirrung und Inconsequenzen erzeugt, welches zu bemerken wir öfter Gelegenheit haben werden. Der kirchliche Sprachgebrauch hat das Unbequeme, daß **Benedictionen** bald **weihen** — bald **segnen** bezeichnet. **Weihen** heißt bei Personen sie zu einem gewissen geistlichen Amte u. s. w., einführen, dahin gehört die Weihe der Aebte, die Salbung der Kaiser und Könige; bei Sachen hingegen bedeutet es, gewisse Dinge dem profanen Gebrauche entziehen, und einem gottesdienstlichen widmen, als Erfordernisse und

Werkzeuge zu den kirchlichen Functionen oder als Symbole gewisser religiöser Vorstellungen, z. B. die Weihe des Wassers, Salzes, Lichtes, der Kerzen, Asche, Palmen, Einweihen der Kirchen, Altäre, Kränze, Bilder u. s. w. — Segnen dagegen heißt im Namen der Kirche mit einer gewissen Feierlichkeit den Wunsch und die Fürbitte ausdrücken, daß Gott gewissen Personen Gutes gewähren möge. Auf Sachen bezogen bedeutet es, dieselben zum Heile der Menschen gedeihen zu lassen. — Zu dem Segen der ersten Art gehört, z. B. der Segen des Priesters am Ende der Messe, der bischöfliche und päpstliche Segen, die Einsegnung der Wöchnerinnen u. s. w. In Ansehung lebloser Dinge ist hierher zu rechnen die Benediction des Osterlammes, Brodes, Weines, der Schiffe, der Kriegsfahnen, der Häuser und Wohnungen rc. — Es kann nicht fehlen, daß der kirchliche Sprachgebrauch von benedicere, eben weil er beides umfaßt, das Weihen und Segnen, nach dem jetzt bemerkten Unterschiede, etwas Schwankendes behält, was hin und wieder Schriftsteller der römischen Kirche auch fühlen, und durch Umschreibungen und Beisätze zu bestimmen suchen. Ambrosius giebt folgende Definition von dem Segen in dem Buche: de benedictionib. Patriarchar. C. 2. Fol. 515. Tom. I. edit. Maurin. — Benedictio est sanctificationis et gratiar. votiva collatio. — Mehr oder weniger stimmen damit die längern Definitionen von benedictio überein, die sich bei spätern liturgischen Schriftstellern der römischen Kirche finden. Diese Benedictionen nun halten sich in den Grenzen des Vernünftigen und Erbaulichen, wenn man sie zu dem Außerwesentlichen in der Religion rechnet, und ihnen nur den Einfluß zuschreibt, welchen andere Kirchengebete und Fürbitten haben, deren Wirkung nie unfehlbar und keineswegeß von einer gewissen Formel oder der Würde des Betenden, sondern blos von der Güte Gottes, der allein segnen kann, abhängig ist. Erbaulich sind sie nur dann zu nennen, wenn man ihnen eine blos sittliche Kraft zuschreibt, d. h. sie nur in sofern für heilsam hält, als durch ihren Gebrauch fromme Gedanken und Entschließungen dadurch geweckt werden. Und diese zu wecken, durch den Act des Segenswunsches an die Pflicht, des göttlichen Segens uns würdig zu machen, an die geistliche Bestimmung gewisser Dinge, an Gott, den Geber alles Guten, und das allseitige Bedürfniß seines Segens, an den weisen, zweckmäßigen und dankbaren Gebrauch seiner Wohlthaten zu erinnern, Vertrauen und echten Kindessinn gegen ihn zu beleben u. s. f. — ist der eigentliche und vernünftige Zweck aller kirchlichen Benedictionen. Auf ähnliche Weise haben sich auch neuere Schriftsteller der römischen Kirche, die das getadelte Ritual der Benedictionen in Schutz nahmen, erklärt: Man sehe unter andern Binterim l. l. p. 317 ff. — Allein wie mild und vernünftig sich auch ihre Darstellung auf dem Papiere ausnimmt, so entspricht sie doch der Praxis keineswegeß. Nicht nur in früherer Zeit, besonders in den Tagen des finstern Mittelalters haben Unwissenheit und Aberglaube den Benedictionen eine magische Wunderkraft zugeschrieben, die frommen Segenswünsche und Fürbitten in Zauberformeln und unfehlbar wirkende Machtsprüche verwandelt, und die geweiheten Dinge zu Schutzmitteln wider Hexerei und Teufelei, zu Ableitern der Feuer-, Wasser- und Hagelschäden, zu Arzneimitteln für Menschen und Vieh gemacht, son-

dern diese Ansicht herrscht in der römischen Kirche noch immer, und wird geflissentlich hin und wieder selbst von den Geistlichen genährt.

Uebrigens läßt sich auch nicht verkennen, daß man auf das Segnen beinahe in allen Kirchensystemen einen hohen Werth legte, und zwar in der morgenländischen und abendländischen Kirche, wofür die üblich gewordenen Liturgien ein deutliches Zeugniß ablegen. Auch findet man eine allgemeine Uebereinstimmung in der Forderung, daß bei allen diesen kirchlichen Handlungen, auch dann, wenn sie nicht integrirende Theile der gottesdienstlichen Feier, sondern gleichsam Privathandlungen sind, wie die Beichte, Hauscommunion, Haustrauung u. s. w., dennoch der priesterliche Segen eben so gut, als ob sie den Character der Oeffentlichkeit hätten, und unter der Theilnahme der ganzen Gemeinde vorgenommen würden, ertheilt werden müssen. Woraus abermals die Vorstellung von der besondern Kraft und Wirksamkeit dieses Segens erhellt.

b) Außergottesdienstliche Segnungen. — Sie stehen, wie wir bereits erinnert haben, mit keiner besondern heil. Handlung, verrichtet in den kirchlichen Versammlungsorten, in Verbindung, und können als eine Art von selbstständiger heil. Handlung betrachtet werden. Wir bemerken überdieß, daß mehrere Segnungen dieser Art zugleich auch Exorcisationen sind, wobei das Unbequeme des oben angeführten Sprachgebrauchs von benedictio besonders fühlbar wird. Wir haben bereits mehrere solcher Benedictionen in diesem Handbuche erwähnt. Wir können hier natürlich nicht alle die Gegenstände anführen, bei welchen dergleichen Segnungen vorkommen, theils weil wir schon mehrere in den Artt. Abendmahlsgefäße, — Altäre, — Agnus Dei, Aschermittwoch, — Chrisma, berührt haben, und noch ferner berühren werden in den Artt. Kirchengebäude, — Palmsonntag, — Sabbatum magnum u. s. w., theils auch, weil dieß mehr Raum erfordern würde, als in diesem Handbuche einer solchen minder bedeutenden Untersuchung kann gestattet werden. Wir heben darum nur einige aus. Bei den Benedictionibus aquae baptismalis, lustralis s. adspersoriae, campanarum, coemeterii, salis u. a. verweisen wir auf die dahin einschlagenden Artt.: Taufe, Weihwasser, Glocken, Kirchengebäude und dergleichen. — Um jedoch die Menge der Gegenstände wenigstens anzudeuten, welche gesegnet zu werden pflegten, so wollen wir einige Stellen aus Schriften liturgischer Schriftsteller und aus Agenden der römischen Kirche mittheilen. In Macri Hierolex. Rom. 1677. f. p. 77. wird gesagt: Benedictio significat etiam precationem, qua aliqua sanctitas confertur, haecce duplex est secundum Cajetan. in II. 2. quaest. VII. art. 11. Prima enim dicitur benedictio constitutiva, qua personae seu aliae res ad divinum cultum destinantur, veluti sacrae vestes, quarum benedictiones ad episcopum spectant et hanc benedicendi potestatem non potest Episcopus aliis delegare. Congregat. rit. d. 14. Novbr. 1615. Potest tamen licentiam concedere benedicendi Ecclesias, Oratoria eorumque primos fundamentales lapides. Et in hoc sensu collatio sacror. ordinum benedictio dicitur. — Altera benedictio invocativa appellatur, ut sunt fructuum, candelar. aliarumque rerum, quae in Rituali Rom. notantur; hae a quolibet sacerdote exerceri possunt, superpelliceo tamen et stola induto, quae debet esse vio-

lacei coloris in omnibus benedictionibus, ubi exorcismi habentur, vel saltem colorem currentis diei ut in Rituali praescribitur. In omnibus dominicis per annum adspersione aquae benedictae benedictio datur etc.

Damit stimmt im Allgemeinen, obgleich in einzelnen Stücken abweichend, überein, was Gavanti thesaur. sacr. rit. Tom. 1. p. 555 bemerkt wird. Primi generis (i. e. benedictiones constitutivae) sunt benedictiones aquae, vestium sacerdotalium, mapparum altaris, Corporalium et vasculi pro sacrosancta Eucharistia, de quibus in Missali agitur, quia communes esse possunt simplici sacerdoti privilegiato seu delegato, nedum episcopo seu Abbati. — Secundi generis aliae sunt. Agni in Paschate, ovorum, panis, novorum fructuum cujuscunque commissibilis, candelarum, loci, domus novae, thalami et novae navis, quae in Missali descriptae sunt, citra praejudicium aliar., quae in Rituali romano habentur, quia hae a quocunque sacerdote fieri possunt, et fieri saepius contingit, neque Rituale rom. sicuti Missale, cuicunque facere suppetere solet. Am ausführlichsten beschäftigen sich mit diesem Gegenstande Jo. Vicecomes Observat. eccles. c. XIV seqq. Edm. Martène de antiquis ritib. Tom. III. p. 370 seqq. und du Saussay Panoplia sacerdotal. l. 2. c. 1 seqq. p. 564 seqq. Vgl. Boehmer jus eccl. Protestant. Tom. III. p. 697.

Ein anderer Auszug, der das eben Gesagte erläutern kann, sei entlehnt aus der Agenda s. Coloniensis eccles. Colon. 1614. p. 224 seqq. wo einige besondere Fälle, jedoch mit Weglassung der Formulare, angedeutet werden. Die Rubrik ist: Benedictiones ecclesiasticae, eae praesertim, quae fere in libris missalibus non reperiuntur, et extra sacramentorum administrationem usurpari fidelibusque impendi solent.

I) Benedictio aquae lustralis. Das Formular ist, wie die vorausgeschickte Bemerkung sagt, das älteste, schon vom Papste Alexander I. gebraucht, und wird vorzüglich wegen seines kräftigen exorcismus salis und aquae gerühmt.

II) Benedictio baptismalis aquae, quando extra consueta Paschae et Pentecostes tempora facienda est. In der Vorerinnerung p. 249 heißt es: Si ad manus non sit fons sacratus aut quaque ratione defecerit, vel effusa sit aqua illius, consecrabitur aqua per sacerdotem, sive in templo, sive extra templum, prout res exiget in hunc, qui sequitur modum, nisi tamen magnitudo periculi hanc moram non admittat. Nam ex qualibet aqua naturali baptismus potest administrari.

III) Benedictiones carnium et ceterarum creaturarum tempore Paschali

1) Benedictio agni,
2) — — diversarum carnium,
3) — — ovorum,
4) — — casei,
5) — — butyri,
6) — — salis (ad quotidianum et domesticum usum),
7) — — panis,

8) Benedictio vini,
9) — — ad quaecumque.
10) Adspersio generalis super praedicta omnia.

IV) Benedictio mulieris purificandae post partum. — Es wird unter anderm voraus erinnert: mulieres, quae ex illicito concubitu pepererunt, etsi nec ab ingressu ecclesiae nec a Missae sacrificio repellendae sint; tamen in poenam peccati et ad servandam ecclesiae disciplinam ritu hoc purificare et benedicere non convenit.'

V) Benedictio mulieris praegnantis, ubi aut matris aut infantis vita periclitatur.

VI) Benedictio impeditorum conjugum. Hierbei ist wieder die Notatio p. 268 bemerkenswerth: Fit interdum (Deo hominum vindicante sive infidelitatem sive libidinem), ut vir et mulier maleficio impediti a matrimonii usu impediantur, ad quam depellendam noxam, conjuges primum omnium diligenti continentiae examine et confessione sacramentali praemissa, adibunt sacerdotem, qui lecta missa de s. s. aut Deipara Virgine Maria, sequentes subjiciet orationes. Zum Beschluß p. 266 wird erinnert, daß es ganz unzulässig sei, eine solche Ehe für aufgelöst zu erklären, und sich von neuem trauen zu lassen.

VII) Benedictio peregrinantium.

VIII) — — perae et baculi peregrinantium.

IX) Receptio peregrinantium.

Die letzten 3 Benedictionen entsprechen den auch in der evangelischen Kirche nicht ungewöhnlichen Fürbitten für Reisende, Schiffer u. s. w.

c) **Benedictionen, die ihren Namen von der höhern oder geringern Würde des Geistlichen haben, der sie ertheilt.** Hierher gehört zuförderst

α) **der bischöfliche Segen.** — Im Allgemeinen ist zu bemerken, daß die Ertheilung des außergottesdienstlichen Segens immer als Vorrecht der Bischöfe, und später besonders der Päpste betrachtet worden ist. Zwar hat nach dem canonischen Rechte jeder Priester und Seelsorger das Recht, die Benediction zu ertheilen, und die Ausübung desselben wird weder theoretisch noch praktisch verhindert; allein es beschränkt sich doch nur auf einen bestimmten Kreis, während der Bischof für seinen ganzen Sprengel, und der Papst für die ganze katholische Christenheit als legitimer Segensspender betrachtet wird. Da man die Bischöfe schon früh als die Stellvertreter Jesu und seiner Apostel in der Gemeinde ansah, so kann es nicht befremden, daß man sie als besonders berechtigt und befähigt zum Segnen ansah. Wir haben bereits im Art. Bischof Nr. V. gezeigt, wo von den Ehrenbezeugungen der Bischöfe die Rede war, daß das Volk einem öffentlich erscheinenden Bischofe das Hosianna zurief, und von demselben den Segen empfing. War nun anfangs der Bischof die Hauptperson beim öffentlichen Gottesdienste, so ist es auch nicht zu verwundern, daß gewisse Segnungen, welche in die Liturgie eingereiht waren, vom Bischofe vorzugsweise verrichtet wurden. Gräser in seiner Schrift: Die römisch-katholische Liturgie nach ihrer Entstehung und endlichen Ausbildung sagt darum p. 164: „Nach dem Gebete libera nos a malo etc., pflegte ehemals der bischöfliche Segen dem Volke ertheilt zu wer-

den (benedictio episcopalis, s. pontificis), welcher nur allein dem Bischof zustand, und mit dem am Ende der Messe von jedem celebrirenden Priester ertheilten Segen nicht verwechselt werden darf." Es sind mehrere Formeln jenes Segens bei Pamelius. liturg. Tom. II. post libros sacrament. Grimoldi Abbatis. (Cfr. Bona l. l. II. c. 16. p. 672 seqq.) aufbewahrt. — Nach diesem bischöflichen Segen wurden ehemals dem Volke bevorstehende Fasten, Skrutinien (cfr. Cusalius de ritib. etc. p. 49—50), Geburtsfeste der Heiligen u. s. w. bekannt gemacht. Dieser Segen aber hörte da auf, als die Bischöfe sich von den Geschäften zurückzogen, und die Messe und die Priesteridee in ihrer jetzigen Form sich immer mehr ausbildete. So auffallend ist darum die veränderte rituelle Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte im Vergleiche mit der Gegenwart, daß jetzt jeder neu erwählte Bischof unter der Menge von Concessionen, die er vom päpstlichen Stuhle für Geld und Bittworte nachsuchen muß, auch die Erlaubniß, die benedictio pontificalis zu ertheilen, einholen muß, wozu ihm von der päpstlichen Canzlei mit der Erlaubniß zugleich ein Formular derselben zugeschickt wird. Allein dieser jetzt noch gebräuchliche bischöfliche Segen pflegt entweder nach der Predigt oder am Ende der Messe, mit der Publication des Ablasses, verbunden, ertheilt zu werden. Er kommt nur in den sogenannten bischöflichen Messen vor, die bekanntlich selten noch sind, und wovon im Art. Messe ausführlicher die Rede seyn wird. Wie wenig darum der bischöfliche Segen mit kirchlich-liturgischen Verrichtungen in Verbindung tritt, sieht man aus dem vom Papste Clemens VIII. herausgegebenen römischen Pontificale folgende feierliche Benedictionen als bischöfliche Verrichtungen vorzugsweise genannt werden: 1) die Segnungen der Aebte und Aebtissinnen, 2) die Consecration der Klosterfrauen, 3) die Krönung der Könige und Königinnen, 4) die Einsegnung eines neuen Ritters, wenn sie unter der Messe geschehen soll. (Wahrscheinlich stammt diese Sitte aus den Zeiten der Kreuzzüge her) 5) Die Segnung und Legung des ersten Steines für eine neue Kirche, 6) die Weihe der Kirche, 7) der Altäre und Paramente, 8) die Einsegnung eines Gottesackers, 9) die Consecration der Kelche und Patenen, 10) die Segnung eines neuen Kreuzes, das öffentlich aufgestellt werden soll, 11) so auch der Bilder, 12) die Segnung des Tabernakels oder Gefäßes für Aufbewahrung der Eucharistie, 13) der Reliquienkapseln, 14) der Kirchenglocken, 15) der Kriegswaffen, Fahnen und Schwerter. Bei verschiedenen der hier angegebenen Dinge können die Bischöfe auch einen Priester, der in einer kirchlichen Dignität steht, die Vollmacht ertheilen, sie einzusegnen. Die alten Sakramentarien unterscheiden zwar nicht bestimmt die bischöflichen Benedictionen von den priesterlichen. Als Regel aber kann man annehmen, daß alle Benedictionen, womit ein Händeauflegen oder eine Salbung verbunden war, ausschließlich den Bischöfen zukam. Dazu gehörten auch die Segnungen derjenigen Dinge, die als Materie der Sakramente gebraucht werden, als Oel, Chrisam, Taufwasser, so lange die feierlichen Tauftermine beobachtet wurden, Honig und Milch für die Täuflinge.

Die Suffraganbischöfe, obschon sie hinsichtlich ihrer Weihe vollkommene Bischöfe sind, müssen doch zu einer feierlichen Einsegnung

die Erlaubniß oder Zustimmung des rechtmäßigen Bischofes (Ordinarii episcopi) haben. Mit den Bischöfen und Weihbischöfen standen ungefähr gleich hinsichtlich ihrer Ordens- oder Klostergenossen, die Aebte, besonders die Abbates infulati. Nach dem Beispiele dieser scheinen sich auch die Aebtissinnen gerichtet zu haben, die sich zur Zeit Carls des Großen das Recht anmaßten, unter Händeauflegung und durch das Kreuzeszeichen auch Andere, selbst männlichen Geschlechtes, nach priesterlicher Form zu segnen, welches jedoch in den Capitularien ihnen untersagt wird. Die canonischen Satzungen setzen fest, daß, wo mehrere Bischöfe zusammen sind, die Feier der Benediction allezeit dem Höhern zukomme. So geht ein Cardinal, wenn er auch nicht Bischof ist, dem Erzbischofe, ein Erzbischof dem Bischofe, ein Bischof dem Weihbischofe, und dieser dem Abte vor. Gleiche Rangordnung wird bei den Priesterbenedictionen beobachtet, wenn sie nicht zum Parochialrechte gehören. Obschon den Tischsegen der Ordnung nach der Ortsvorsteher, nicht der Eingeladene, wenn er auch höhern Ranges war, zu sprechen hatte, so thaten dieß doch bei den königl. Tafeln die Hofcapläne. Dahin deutet Theodulf in seinem Gedichte ad Carolum regem, wo es heißt:

Adsit praesul ovans animo vultuque benigno
Ora beata ferens et pia corda gerens.
Quem sincera fides, quem tantus culminis ordo,
Pectus et innocuum rex tibi, Christe, dicat.
Stet benedicturus regis potumque cibumque.

Priesterliche Segnungen.

Wir haben bereits bemerkt, daß in der frühern Zeit die Segensertheilung die ausschließliche Function des Bischofs war, welcher als der eigentliche Hierarch und antistes sacror. angesehen wurde. So ist es in den apostolischen Constitutionen und der kirchlichen Hierarchie des Pseudo-Dionysius überall. Ja in den erstern wird ausdrücklich als Unterschied angegeben: „Der Bischof segnet, wird aber nicht gesegnet; er empfängt den Segen von andern Bischöfen, niemals aber von Presbytern. Der Presbyter segnet, wird aber nicht gesegnet, er empfängt den Segen vom Bischofe und seinem Mitpresbyter, so wie er auch diesem den Segen ertheilt. Der Diaconus segnet nicht und ertheilt keinen Segen, empfängt ihn aber vom Bischofe und Presbyter. Bellarmin de missa l. 1. c. 6. führt den hierher gehörigen Grundsatz mit den Worten an: Minor a majore benedicitur. — In der spätern Zeit machten die überhäuften Amtsgeschäfte der Bischöfe und besondere Umstände, wohin wohl auch ihre Bequemlichkeit, Unfähigkeit und Verweltlichung gerechnet werden müssen (vergl. den Art Bischof), eine Uebertragung wenigstens eines Theiles dieser Functionen an die Presbyter nöthig, und zwar in der Art, daß die Uebertragung nicht blos in gewissen besondern Fällen, sondern überhaupt und für immer und gleichsam ex jure delegationis et vi perpetuae commissionis geschah. Rechnet man nun noch dazu, daß sich später, als man kein Bedenken mehr trug, den jüdischen und heidnischen Priesterstand im Christenthume wieder aufzurichten, und als die Messe sich völlig ausgebildet hatte,

eine besondere Priesteridee sich bildete, so darf es nicht befremden, wenn auch die Rede von priesterlichen Segnungen ist. Diese kann man ebenfalls wieder in gottesdienstliche und außergottesdienstliche eintheilen, und unter den erstern alle die Segnungen verstehen, die der Priester als Liturg nach dem bestehenden Ritual bei der Messe und bei andern gottesdienstlichen Handlungen zu sprechen hat, falls nicht ein Höherer wie Bischof, Erzbischof oder selbst der Papst fungiren, in welchem Falle jedoch der Priester das consecrirte Brod auszutheilen, und den Schlußsegen zu ertheilen hat. Summarisch führt diese Segnungen Böhmer (jus eccles. Prot. Tom. III. p. 698) mit den Worten an: Unde sine dubio factum est, ut olim episcopi primarias benedictionis species peregerint, quae tamen pedetentim quoad maximam partem communicatae sunt presbyteris, ut benedictio catechumenorum, infantum baptizandorum, Energumenorum, Poenitentium, conjugio copulandorum, totius populi finita missa per formulam Aaroniticam etc. Wenn es auffallend scheint, daß hier die benedictio sacramentalis oder consecratio bei der Eucharistie fehlt, so ist dieß vielleicht daher zu erklären, daß nach der spätern Priesteridee der Priester als minister ordinarius dieses Sacraments angesehen wurde. Daher heißt es auch bei einem römisch-katholischen Kirchenschriftsteller von der Priesterweihe unter andern: „sie sei ein von Christus eingesetztes Sacrament, in welchem dem Weih-Candidaten durch Auflegung der Hände und das Gebet des Bischofs die Gewalt auf den wahren Leib und das wahre Blut (corpus Christi verum) im Allerheiligsten Altarsacramente, und die Gewalt auf den geheimnißvollen Leib Christi (corpus Christi mysticum), d. i. nebst dem Lehramte und der Ausspendung der heil. Sacramente die gläubige Gemeinde zu leiten und zu regieren, und ihr ewiges Heil zu befördern verliehen wird." (Vgl. Müllers Lexik. des kathol. Kirchenrechtes und der kathol. Liturgie Art. Priesterweihe p. 456.)

Anders verhält es sich mit den außergottesdienstlichen Segnungen, die dem Priester zukommen. Sie sind genau bestimmt, und es findet in der römisch-katholischen Kirche im allgemeinen die Praxis Statt, daß die Ertheilung des außergottesdienstlichen Segens immer als ein Vorrecht der Bischöfe und Päpste betrachtet wird. Das Gregorianische Sacramentarium enthält folgende außergottesdienstliche Segnungen, die dem Priester zugestanden werden: 1) Benedictio domus — et novae domus. — 2) Benedictio putei. — 3) Uvae vel favi. — 4) Ad fruges novas. — 5) Ad omnia, quae volueris. — 6) Crucis novae. — 7) Agni et aliarum carnium. — 8) Casei et ovorum. — 9) Ad quemcunque fructum novarum arborum. — 10) Benedictio peregrinantium, itinerantium. Binterim l. l. 7r B. 2r Thl. sagt bei dieser Gelegenheit: „In den Ritualbüchern neuerer Zeit haben sich diese Benedictionen in einigen Theilen vermehrt, in andern vermindert, weil diese Bücher nach dem in der Diöcese angenommenen Gebräuchen eingerichtet werden. Denn es hängt, wie Honecker dissert. de Ord. et Argument. Agendar. Moguntinens. ab ineunte sec. XVI. richtig bemerkt p. 48 einzig vom Bischofe ab, welche Benedictionen er in seiner Diöcese gestatten, billigen oder verbieten will. Der einzelne Pfarrer darf ohne Genehmigung seines Bischofs keine neuen Benedictionen ein-

führen, eben so unbescheiden mag es auch seyn, die genehmigten und lange üblichen abzuschaffen."

Päpstliche Segnungen.

Es ist eine eigenthümliche Erfahrung, daß die römischen Bischöfe, sobald sich ihre Macht ausgebildet hatte, alles das, gleichsam in höherer Potenz, auf sich übertrugen, was dem Klerus in den Augen des Volkes eine besondere Wichtigkeit gab. Es darf uns darum nicht wundern, daß sie auch das kirchliche und außerkirchliche Ceremoniel des Segnens in seiner Wichtigkeit erkannten. Es gehören zu dem erstern die sogenannten päpstlichen Messen, die manches Eigenthümliche haben (s. den Art. Messe). Zu dem letztern aber rechnet man vier besondere Arten von Segnungen

1) die Benedictiones sancti Petri. Nach Binterim l. l. 7r Bd. 2r Thl. p. 389 muß man darunter jede Sache verstehen, die vom Papste auf dem Grabe der Apostel Petrus und Paulus oder in deren Kirche war gesegnet worden. — Die Benedictiones s. Petri, — so erzählt Binterim, — kommen am häufigsten in den Briefen des heil. Papstes Gregor des Großen vor. Melon, fährt er fort, hat in der gelehrten Abhandlung de Agnis Dei l. 4. viele Stellen aus den Briefen gesammelt, woraus wir nur einige anführen wollen. An den Theodist und Andreas schreibt er l. VI. ep. 23. — Benedictionem s. Petri Apostoli, clavim e sanctissimo ejus corpore transmisi, quam quidam, quia s. Petri clavis esset, despiciens, sed pro eo, quod auream eam vidit, facere sibi ex illa aliquid aliud volens, eduxit cultellum, quo eam per partes mittere voluit, arreptus per spiritum sibi in guttur defixit eademque hora defunctus cecidit. Ipsam vero vestrae excellentiae transmittere studui, per quam omnipotens Deus superbientem et perfidum hominem peremit, ut per eam vos, qui eum timetis et diligitis et praesentem salutem et aeternam habere valeatis. — An den Patriarchen Eulogius von Alexandrien schrieb er: Transmisimus crucem parvulam, in qua de catenis amatorum vestrorum sanctorum Petri et Pauli Apostolor. inserta est benedictio. — Wie sehr sich auch der Verfasser bemüht hat nach den ihm zu Gebote stehenden Hülfsmitteln, diese päpstlichen Benedictionen St. Petri genannt, weiter aufzuklären, so hat es ihm doch nicht gelingen wollen. Eine andere Gattung von Segnungen, die der Papst sich vorbehalten hat, sind

2) die Benedictiones Agnorum Dei. Wir haben über diese das Nöthige in dem Art.: Agnus Dei bereits gesagt und verweisen darum auf denselben zurück. Berühmt besonders sind geworden

3) die päpstlichen Benedictiones rosae aureae. Die goldene Rose segnet der Papst mit großer Feierlichkeit an dem Fastensonntage Laetare, der deshalb auch Rosarum dominica genannt wird. Die Rose ist künstlich aus feinem Golde gebildet, während der Segnung wird sie mit Balsamöl und gestoßenem Moschus begossen, daher man eine dreifache Materie, Aurum, Balsamum et Muscum, dieser Rose zueignet. Diese dreifache Materie soll die Gottheit Jesu anzeigen, dann Leib und Seele. Wie nun durch die Seele der Leib mit der

göttlichen Natur vereinigt wird, so wird auch durch den Balsam der Muscus mit dem Golde vereinigt. Wer eigentlich der Urheber dieser feierlichen Segnung sei, ist nicht ausgemacht. Binterim l. l. nimmt als Anfangspunct dieser Sitte an, entweder das Pontificat Alexanders VI. († 1503) oder Julius II. († 1513). Andere schreiben diese Gewohnheit dem Papst Urban V. zu, welcher 1366 der sicilianischen Königin Johanna eine goldene Rose geschickt, und verordnet haben soll, daß seine Nachfolger eine dergleichen jährlich weihen möchten. Die Weihung dieser Rose geschieht in der päpstlichen Capelle im Beiseyn des Cardinalcollegiums in Cassaks, welche die Farbe trockner Rosen haben. Es pflegt der Papst solche Rosen Monarchen zum Zeichen seines Wohlwollens zuzuschicken. Bekannt ist die goldene Rose, die zur Zeit der Reformation Friedrich der Weise, Churfürst von Sachsen, von Rom aus erhielt. — Wenn diese Rose geweiht ist, so wird sie als ein besonderes Heiligthum in Procession herumgetragen und dem Volke als eine Stärkung und Erquickung in der Fastenzeit gezeigt. Durand. Rational. l. VI. c. 53. §. 8. behauptet, daß durch diese geweihete Rose die Seele beim Fasten eine besondere Kraft erhalte.

4) Benedictiones apostolicae. Man versteht darunter die Segnungen, welche die Päpste über eine größere Volkszahl, oder über eine kleinere Gesellschaft, namentlich über eine Zahl von Pilgern aussprechen. Man kann sie in regelmäßig wiederkehrende und in außerordentliche eintheilen. Zu den erstern gehören die dreimaligen feierlichen Benedictionen des Papstes im Laufe eines Jahres, und zwar am grünen Donnerstage, Ostern und Himmelfahrtsfest. Auch fand der Verfasser in einer alten Schrift über das Ceremoniel der römischen Kirche, daß jährlich auch am Michaelistage die päpstliche Armee mit der Artillerie vor dem Palaste des Papstes zusammenkommt, um dort von demselben die öffentliche Benediction zu empfangen. — Ob diese Sitte noch Statt finde, hat der Verfasser nicht erfahren können. Ein Analogon dieses feierlichen päpstlichen Segens über das Volk findet auch bei den Cardinälen, Bischöfen, päpstlichen Nuntien Statt, wenn sie dem Volke oder einer Privatperson in der Kirche oder auf der Gasse mit dem Kreuze den Segen ertheilen. — Zu den außerordentlichen apostolischen Benedictionen kann man die rechnen, die durch besondre ungewöhnliche Ereignisse veranlaßt werden. Es dürfte dahin zu rechnen seyn die Benediction der Kreuzfahrer durch Urban II. auf der Kirchenversammlung zu Clermont im J. 1095. (Bongarsi Gesta Dei per Francos. T. I. p. 32.), sowie aus der neuesten Zeit die von Pius VI. auf seiner Reise im J. 1782 im Amphitheater zu Verona und in Wien ertheilten Benedictionen. Vgl. die Schrift: Pius VI. und sein Pontificat p. 198 ff.

c) **Art und Weise, wie diese Segnungen verrichtet wurden.** — Dabei stellte sich nach und nach Folgendes durch Ritualgesetze und besondere Observanz üblich gewordene heraus:

1) **der Ritus des Händeauflegens und Händeaufhebens** ἐπίθεσις und ἔπαρσις τῶν χειρῶν). Beides ging aus dem jüdischen Cultus in den christlichen über. Das Aufheben der Hände wird erwähnt beim Eide (1 Mos. 14, 22. Apocal. 10, 5.) — beim Gebete — (Ps. 28, 2. 44, 21. 63, 5. 1 Timoth. 2, 8. u. a.), und beim Segensprechen (3 Mos. 9, 22. Luc. 24, 50. καὶ ἐπάρας

τὰς χεῖρας αὐτοῦ, εὐλόγησεν αὐτούς). — Vom Auflegen der Hände beim Segnen finden sich 1 Mos. 48, 14—18. 4 Mos. 4, 24. Mt. 19, 13. 15. Mrc. 10, 16. u. a. biblische Beispiele. Daher finden wir auch schon in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche diesen Ritus, sowie die aus dem hebräischen und heidnischen Alterthume übergegangene Vorstellung von der vorzüglichen Würde und Kraft der rechten Hand. Es wird daher entweder ausdrücklich verordnet: allevet et imponet episcopus (sacerdos) dextram supra caput etc., oder es wird dieß doch als bekannte Observanz vorausgesetzt. Alle Benedictionen ohne Ausnahme werden mit Aufheben oder Auflegen der Hände ertheilt. Ueber die aufgehobenen Hände, ihre Richtung, und über die Fingergestaltung ist Binterim l. l. sehr ausführlich. Ja er hat B. 7. 2r Thl. eine Kupfertafel beifügen lassen, wo die jüdische, griechisch-christliche und lateinische Art der Händeausstreckung und Fingergestaltung beim Ertheilen des Segens abgebildet ist. Für eben so wesentlich nothwendig wurde beim Segnen auch gehalten

2) das Kreuzeszeichen. — Es ist ein Hauptpunct bei allen Arten von Einsegnungen, und es hat die Meinung, daß es dem Segen erst seine rechte Kraft verleihe, ein hohes Alterthum für sich. Schon bei Dionysius heißt es de eccles. hierarch. Unicuique eorum, qui consecrantur, signum crucis a consecrante pontifice imprimatur und bei Augustin Tractatus 118 in Joannem kommen die Worte vor: Quod signum nisi adhibeatur — nihil horum rite perficitur. Es ist daher nicht unrichtig, wenn Binterim l. l. sagt: „Das Kreuzeszeichen gab der Segnung ihre volle Kraft, so daß ohne dasselbe die Benedictionsformel als wirkungslos anerkannt wurde. Man findet daher auch in den griechischen und lateinischen Ritualbüchern fast auf jeder Seite die Signatur †, damit nicht immer die Erinnerung: sub signo crucis — braucht wiederholt zu werden. Auch dient es zur Bezeichnung des rechten Momentes und Wortes, worauf bei der kirchlichen Praxis viel ankömmt. — Man hielt ferner bei dem Segnen für nothwendig

3) eine besondere Kleidung. — Zu einer kirchlichen Verrichtung, sagt Binterim, wird auch ein kirchlicher Anzug erfordert, wodurch angedeutet wird, daß der Segner im Namen Gottes und der Kirche als Diener Jesu und Ausspender der Geheimnisse Gottes, als jener, der von der Kirche Macht erhalten hat, handle und spreche. Je feierlicher die Benediction ist, desto herrlicher soll auch der Anzug seyn. So segnet der Bischof in seinem bischöflichen Ornate, jedoch ohne Mitra; der Priester in dem brüderlichen Anzuge. Selbst bei den gemeinsten Benedictionen soll der Priester gekleidet seyn mit einem Rocket und Stola. Das Rituale Roman. Pauli V. hat als regula generalis: In omni benedictione extra missam sacerdos saltem, superpellicio et stola pro ratione temporis utatur, nisi aliter in missali notetur.

In Gavanti Thesaur. Tom. I. p. 536 heißt es ebenfalls in dieser Beziehung: Habitus benedicentis sacerdotis erit superpellicium et stola regulariter alba; aliquando violacea, nam color albus designat puritatem communicandam rebus benedicendis, violaceus autem adhibetur congrue in benedictione conjuncta cum exorcismis ad

effugandos Daemones, unde ad aquam benedicendam eo colore utimur. Potest tamen adhiberi stola coloris tempori convenientis, ut dicitur in rubricis Ritualis Rom. Das Letztere bezieht sich auf die spätere Einrichtung, daß für alle Jahres- und Tageszeiten eine bestimmte Farbe für die geistliche Amtskleidung, Altäre, Kanzeln, Pulte u. a. vorgeschrieben ist. S. den Art. Liturgische Kleidung. — Beim Segnen kommt noch ferner in Betracht

4) die Sprache. — Die Art und Weise, die Worte der Segensformel auszusprechen, und die eigenthümliche Körperstellung.

α) Sprache. — Die römische Kirche erkennt nämlich nicht die jedesmalige Landessprache als diejenige an, in welcher gottesdienstliche Handlungen gefeiert werden können, sondern sie betrachtet die lateinische als eine heilige, in ihrem Cultus vorzugsweise zu brauchende Sprache. Daher geschehen bei ihr alle Benedictionen in dieser Sprache. Ihre Ritualisten bieten darum alles auf, um diese Gewohnheit zu vertheidigen, die zu allen Zeiten, und namentlich nach der Reformation angefochten worden ist. (Vgl. den Art. Messe, wo von diesem Umstande ausführlicher die Rede seyn wird.) Bei den lateinischen Benedictionen berufen sie sich auf das A. T., wo die Segnungs- und Verwünschungssprüche nicht in der Landes-, sondern in der hebräischen Sprache ausgesprochen wurden, und die Talmudisten Mischna c. 7, 2. sind hier ihre Gewährsmänner. Auch berufen sie sich dabei auf Stellen aus den Kirchenvätern, z. B. Augustin. de catechizandis rudibus l. 9., welche jedoch bei näherer Erklärung nicht immer hinlängliche Beweiskraft haben dürften. — Was nun

β) den mündlichen Vortrag dieser Segensformeln betrifft, so wurden sie im Allgemeinen mit lauter, langsamer Stimme gesprochen. Die alten Sacramentarien bedienen sich des Ausdrucks: „legere benedictionem," verstehen aber das legere und lectio cum emphasi von einem erhöhten Sprachtone. In den griechischen Liturgien wird vor den Benedictionen zuweilen angemerkt: mit hoher Stimme. Die Segensformeln wurden theils gesungen, theils recitirt, theils als Gebet hergesagt. Eine allgemeine Verordnung und Bestimmung darüber giebt es nicht; aber die Observanz ist, daß die öffentlichen, die ganze Gemeinde angehenden Benedictionen, in Verbindung mit andern Antiphonien und Responsorien, gesungen, die besondern aber recitirt werden. (Vergl. den letzten Abschnitt in diesem Artikel.) — Auch

γ) die Körperstellung des Geistlichen, welcher segnete, war nicht gleichgültig. Daher heißt es: Stando semper benedicat Clericus et operto capite. Bei dieser Gelegenheit sagt Binterim: Nach dem Beispiele des göttlichen Erlösers pflegen die Diener sitzend zu lehren und stehend zu segnen. Auch im A. B. mußte der Priester allezeit stehend den Segen aussprechen, worüber in der Gemara besondere Bestimmungen vorkommen. Mit dem Priester stehen alle andere Altardiener, das Volk aber, über welches der Segen gesprochen wird, knieet oder verbeugt sich. Daher die bekannte Formel: Inclinate capita vestra, oder humiliate capita vestra Deo. In den apostolischen Constitutionen wird vor jeder Benediction gesagt: Inclinantibus Catechumenis, oder Energumenis capita, Episcopus benedictio-

nem dicit. Dabei wandte der Segner sein Gesicht auf den Gegenstand, den er segnen wolle, um sich denselben zu vergegenwärtigen. Wie das Rückkehren nach dem Ausdrucke der heil. Schrift 2 Cor. 9, 26. eine Verachtung, Entfremdung bedeütet, so bedeutet im Gegensatze die Hinwendung des Gesichtes eine Achtung. In den alten Sacramentarien wird vor den Meßbenedictionen vorgeschrieben: Pontifex convertit se ad populum ante medium altaris et legit benedictionem solemnitati congruentem. — Hinsichtlich der Segensformeln selbst, wie sie in den liturgischen Büchern verzeichnet sind, ist zu bemerken, daß manche sehr ausführlich sind, besonders die außerkirchlichen, vergl. Edm. Martène de antiquis eccles. ritib. Tom. III. p. 1—385. (Vorzugsweise liebt die griechische Kirche sehr lange Benedictionen.) — Die eigentlichen, von den Anreden und Gebeten noch verschiedenen Segenssprüche, sind, außer dem Mosaischen, welcher aber in eben dem Grade seltener vorkommt, wie er bei den Protestanten fast der einzige ist, mehrere kürzere Benedictionen, die aber immer nur Variationen einer und derselben Formel sind. Sie kommen alle darin überein, daß sie unter Anrufung der Dreieinigkeit Segen wünschen. Die andern mit den Benedictionen verbundenen Gebräuche, wie z. B. die des Weihwassers, des Räucherns mit Weihrauch u. s. w., werden wir in besondern Artikeln abhandeln. Dasselbe wird der Fall seyn mit den spätern abergläubischen Segnungen, z. B. mit den Partikeln des heil. Kreuzes, mit den Reliquien der Heiligen und dem Sacramente. (Vgl. die Artikel: Kreuzeszeichen — Reliquien — Fronleichnamsfest.)

Da das zeither Gesagte mehr von der römisch-katholischen Kirche gilt, so ist noch Einiges in dieser Beziehung über die griechische Kirche zu erinnern. Im Ganzen genommen herrscht hier große Uebereinstimmung zwischen beiden Kirchensystemen. Es finden hier dieselben Vorstellungen von der Nothwendigkeit, von dem Nutzen und selbst von der abergläubischen Wirksamkeit des Segnens Statt. Auch hier kann man die Benedictionen in gottesdienstliche und außergottesdienstliche eintheilen, von welchen letztern schon mehrmals in diesem Handbuche die Rede gewesen ist. Kurz sind die Segensformeln beim öffentlichen Gottesdienste, die man aber einem großen Theile nach mehr Ermunterungsformeln nennen sollte, und die ganz noch an die Missa Catechum. und Fidelium erinnern. Vergl. Heineccius Abbildungen der alten und neuen griechischen Kirche Thl. III. p. 278. Einen besondern Werth aber legen die Griechen auf den Schlußsegen beim Gottesdienste, indem sie nie aus der Kirche gehen, bis derselbe über sie gesprochen worden ist. Jedoch findet einiger Unterschied beim Segnen zwischen den Lateinern und Griechen Statt, man mag nun auf die Person des Segnenden sehen, oder auf die Art, wie er mit der Hand den Segen zu ertheilen pflegt. Ein Erzbischof segnet mit einer Krone auf dem Haupte, hält in der rechten Hand einen Leuchter mit 3 (τρικήριον) in der linken mit 2 Lichtern (δικήριον), jener soll die Dreieinigkeit, dieser die 2 Naturen in Christo vorstellen. Ein Metropolit segnet mit dem Kreuze in der einen, und mit 3 Lichtern in der andern Hand. Der Archimandrit segnet nur mit einem Leuchter, worauf sich 2 Lichter befinden. Die Abbildung solcher segnenden Geistlichen in der griechischen Kirche findet man in Elßners Beschreibung der griechischen Chri-

sten in der Türkei. I. p. 98. 103 und 104. — Auch in der Art und Weise, wie mit der Hand der Segen gesprochen zu werden pflegt, weichen die Griechen von den Lateinern ab. In der bereits von Elßner erwähnten Schrift heißt es darum p. 280: „Am Ende des Gottes„dienstes giebt der Priester dem Volke den Segen mit aufgehobenen „Händen, dergestalt, daß der erste Finger nach dem Daumen gerade „in die Höhe gereckt, der folgende ein wenig gebogen, der Daumen „auf den dritten niedergebogenen Finger gestützt, und der letzte oder „Ohrfinger gleichsam gekrümmt wird. Das soll den abgekürzten Na„men **Jesus Christus**, auf Griechisch ICXC vorstellen, der aus„gereckte Finger bedeutet I, der darauf folgende etwas gebogene C, der „Daumen auf den dritten gelegenen Finger macht ungefähr X, der „kleine, gekrümmte Finger C. — Der segensprechende Geistliche ertheilt „auf diese Art den Segen, wenn er still trauernd bei sich gesagt hat: „Gott sei mir Sünder gnädig! Er macht dann auf die beschriebene „Art das Kreuz, und spricht dann die Worte: **Der Herr unser „Gott bewahre euch alle mit seiner Gnade und „Menschenliebe allenthalben nun und allezeit und „in alle Ewigkeit. Amen.** Worauf das ganze Volk mit „gebücktem Haupte antwortet: Herr, bewahre den, der uns segnet „und heiliget auf viele Jahre!" — Man überzeugt sich auch nur bei einiger Bekanntschaft mit den ältesten Liturgien, daß in dieser Sitte des Volks, den Segen zu empfangen, Nachahmung der frühesten christlichen Praxis muß anerkannt werden.

B) Fluch im Cultus der Christen. Allgemeine, einleitende Bemerkungen. — Jede gesellschaftliche Verbindung hat und braucht das Recht, diejenigen Mitglieder aus ihrer Mitte zu entfernen, die sich nicht nach ihren Einrichtungen bequemen wollen, oder die ihren Gesetzen und Anordnungen ungehorsam sind. Diese ausgestoßenen Mitglieder kann sie aber auch nach Befinden der Umstände, besonders unter dem Versprechen eines bessern Gehorsams wieder aufnehmen. Eine solche Wiederannahme ausgestoßener oder abgetretener Mitglieder kann entweder stillschweigend mit Erlaubniß der Zulassung, oder auf eine feierliche öffentliche Weise geschehen. Diese in der Natur eines jeden geselligen Vereins liegende Maßregel finden wir unter andern praktisch geübt in der mosaischen Religionsanstalt, was wir bereits im Artikel Buße Nr. I. bemerkt haben, wo auf den im jüdischen Cultus gewöhnlichen Bann hingewiesen worden ist. Jesus deutet diese Maßregel nur an (Mt. 18, 15—18.), hatte aber für seine Person keine Gelegenheit sie auszuüben, da er außer einer kleinen Schülerzahl sich noch keine feste Gemeinde gebildet hatte, die ihn als das Oberhaupt ihres Vereins anerkannte, und seinen religiös-sittlichen Ansichten huldigte. Jedoch nach dessen Tode bildete sich bald eine solche Verbrüderung, nachdem die Apostel die Lebensworte Jesu mit heil. Begeisterung zum erstenmale in Jerusalem vorgetragen hatten. Da diese allmählig sich erweiterte, so konnte es nicht fehlen, daß einzelne schlechtgesinnte Menschen durch die Taufe mit in die Christenzahl übergingen. Diese nun schlossen die Apostel, namentlich Paulus, wahrscheinlich mit Beziehung auf Mt. 18, 15—18., von der christlichen Religionsgesellschaft aus. Unter den Stellen, wo diese Maßregel theils

empfohlen, theils in Ausübung gebracht wurde, sind die Stellen 1 Cor. 5, 5. und 1 Cor. 16, 22. am merkwürdigsten geworden, wo das *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* und das *ἀνάθεμα* besonders urgirt wurden, um darauf die Verwünschungs- und Verfluchungstheorie bei dem später üblich gewordenen Bann zu gründen. Allein erklären wir diese Stellen nach dem Zusammenhange, nach den herrschenden Zeitmeinungen und nach der Analogie ähnlicher Stellen, so ergiebt sich, daß man unter diesem *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* nur eine Formel zu denken habe, die vielleicht damals zur sprichwörtlichen Redensart geworden war, und nichts anderes bezeichnete, als daß Jemand wegen schlechter Sitten aus dem Christenthume, wenn er ein Heide gewesen war, ins Heidenthum zurück verwiesen werde, oder überhaupt, daß er aus der christlichen Religionsgesellschaft auszuschließen sei. So gefaßt, entspricht diese Formel ganz dem Ausspruch Jesu Mt. 18, 15—18.: „So halte ihn als einen Heiden und Zöllner," d. h. brich lieber allen Umgang mit ihm ab. Daß nun die Vorstellung damals herrschte, der Satan habe sein Reich im Heidenthume, und daß darum: „dem Satan übergeben," nichts anderes sei, als überhaupt vom Christenthume ausgeschlossen werden, ergiebt sich aus 1 Tim. 5, 15. und 2 Cor. 2, 11. Wollten wir also den Sinn dieser Stelle näher bezeichnen, so würde sie nichts anderes ausdrücken, als: „Vermöge der mir zustehenden apostolischen Macht„vollkommenheit, rathe ich euch, das Glied aus eurer Mitte, welches „sich eines blutschänderischen Umganges schuldig gemacht hat, von „eurem christlichen Vereine auszuschließen und allen Umgang mit ihm „abzubrechen. Solche Sklaven der Sinnlichkeit, Sünde (Fleisch) mö„gen dem Christenthume verloren gehen, wenn nur der Geist, der „edlere Theil der Gemeinde, dadurch gerettet, und einst vor Jesu Ge„richt der Seligkeit würdig erfunden wird." — Eben so verhält es sich auch mit der Stelle 1 Cor. 16, 22. Hier wird das griechische *ἀνάθεμα*, welches dem hebräischen חֵרֶם, Bann entspricht, metaphorisch als Bezeichnung gebraucht, um Juden, welche geringschätzig von Jesu redeten (1 Cor. 12, 3.), und sich vielleicht doch in die neue Christengesellschaft eindrängten, auszuschließen. Die Worte *μαρὰν ἀθά* — eine syrische Redensart, heißt: *ἥξει ὁ κύριος*, nämlich zu Gericht. Der Sinn dieser Stelle würde demnach dieser seyn: „Juden, die „geringschätzig von Jesu urtheilen, und sich doch in die Christengesell„schaft gern eindringen möchten, haltet zwar von euch fern, doch ver„dammt sie nicht; denn ein Höherer wird über sie richten." Blickt man nun auf diese so erklärten Stellen zurück, so überzeugt man sich, daß in den apostolischen Worten nichts weniger als eine Verfluchung oder Verwünschung liege, ja gerade das Gegentheil stellt sich heraus, wenn man erwägt, wie der Apostel vor lieblosen Urtheilen auch in Beziehung auf solche Verirrte warnt, und wie er selbst später für den, welchen er als Blutschänder wollte ausgestoßen wissen, eine gelindere Behandlung erbittet. Man sieht also, daß die spätere so schreckliche Verwünschungs- und Verfluchungstheorie der griechischen und römischen Kirche keinen Grund im N. T. habe. Es fragt sich nun, wie dessen ungeachtet ein solches, dem christlichen Geiste widerstrebendes, und alle Humanität verhöhnendes Benehmen, im christlichen Leben Eingang finden konnte. Es läßt sich

dafür vielleicht der doppelte Grund anführen, daß man entweder die oben genannten Stellen unrichtig auffaßte, und ihnen eine Ausdehnung gab, die sie nach dem Sinne ihrer Verfasser nicht haben sollte, sondern daß man die jüdische und heidnische Priesteridee auf den besondern höhern Clerus im Christenthume übertrug, mit welcher Verwünschungen so leicht vereinbar waren. Vom jüdischen Cultus haben wir dieß schon oben gezeigt, vom heidnischen Cultus wollen wir nur das einzige Beispiel aus Corn. Nep. vit. Alcibiad. 4. anführen, wo es heißt: Eumolpidas sacerdotes a populo coactos, ut se devoverent, ejusque devotionis, quo testatior esset memoria, exemplum in pila lapidea incisum, esse positum in publico. Nichts ist darum auch der römisch-katholischen Kirche so schwer geworden, als sich gegen die Vorwürfe zu vertheidigen, die man ihrem Cultus von dieser Seite gemacht hat. Man fühlt das Ungenügende ihrer Apologie sogleich, und als Beweis kann schon das dienen, was Binterim 7r B. 2r Thl. von p. 310 an sagt.

II) **Frühe Ausübung des Kirchenbannes von Seiten der Bischöfe, allmählige Ausbildung desselben bis zum Interdicte und große Mißbräuche, die besonders die Päpste damit trieben.** — Außer den Fällen, die im N. T. von der Ausschließung unwürdiger Glieder aus dem christlich-kirchlichen Verbande erzählt werden, berichtet das Zeitalter, welches unmittelbar auf das apostolische folgte, nichts Aehnliches wieder, wie wir dieß bereits im Artikel Buße (Poenitentia publica) Nr. I. gezeigt haben. Die Schriften der sogenannten apostolischen Väter geben hier wenig Licht. Nur mit Tertullian tritt die Idee hervor, daß solche, die der Kirche ein öffentliches Aergerniß gegeben hätten, auch auf eine äußere, in die Augen fallende Art, zu bestrafen wären. Allein schon gegen das Ende des II. Jahrhunderts und im III. Jahrhundert zeigt sich die Erscheinung, daß Bischöfe sich die Machtvollkommenheit zueignen, Andere von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Dieß that bereits der römische Bischof Victor zu Ende des II., und zu Anfange des III. Jahrhunderts, indem er die Asiaten, welche Ostern am 14ten Tage nach dem ersten Frühlings-Neumonde feierten, förmlich von der Kirchengemeinschaft, als wären es Nichtchristen, ausschloß. Aehnliche Beispiele erfolgten im III. Jahrhundert in größerer Zahl. Erwägt man nun den Umstand, daß man in dem eben erwähnten Benehmen des römischen Bischofs nichts Befremdendes fand, so ist dieß ein Zeichen, daß die Sitte des Excommunicirens schon früher sich muß ausgebildet haben, und darum vielleicht bereits in die erste Hälfte des II. Jahrhunderts zu versetzen ist. Fragt man aber, wie es kam, daß das Recht, Unwürdige von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, allmählig auf den Bischof überging, da doch früher der übrige Clerus und die Gemeinden daran Antheil gehabt hatten, und was der Grund war, warum die Fälle der Ausschließung sich vermehrten; so läßt sich Folgendes als Ursache anführen: 1) das steigende Ansehen der Bischöfe, die, wie wir im Artikel Bischof gezeigt haben, sich in jeder Gemeinde als die unmittelbaren Nachfolger der Apostel zu betrachten anfingen. Was Wunder also, wenn man eine so wichtige Angelegenheit, wie die Ausschließung eines Kirchenmitgliedes war, vor das

Forum des Bischofs zog? — Die gehäuftern Fälle solcher Ausschließungen lassen sich auch 2) aus der gewachsenen Zahl der Christen im II. und III. Jahrhundert erklären, wo es bei den ohnehin rohen Sitten des Zeitalters unvermeidlich war, daß sich unwürdige Glieder des christlich-kirchlichen Vereins in größerer Zahl zeigten, als früher, besonders wenn man auch bedenkt, daß damals gerade noch streng auf Sittenreinheit bei denen gehalten wurde, die sich zur christlich-kirchlichen Verbrüderung zählten. Jedoch ganz vorzüglich wurde 3) die Sitte der Ausschließung von der Kirchengemeinschaft durch den Umstand ausgebildet, daß in den Zeiten der Christenverfolgungen sich eine eigene Gattung von Christen bildete, die den gemeinschaftlichen Namen Lapsi erhielten, die eine Zeit lang von aller kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, nur nach langwierigen und schmerzlichen Läuterungen wieder in dieselbe aufgenommen wurden. Welch eine wichtige Rolle hier die Bischöfe spielten, haben wir schon im Artikel Buße (Poenitentia publica) nachgewiesen. Von nicht minderer Wichtigkeit waren aber auch 4) die in den ersten 4 bis 5 Jahrhunderten Statt findenden dogmatischen Meinungskämpfe, wo sich die Fälle, um welcher willen gegenseitige Ausschließung vom Kirchenverbande für nöthig erachtet wurde, vermehrten und schärfer ausschieden. Dieß vorausgesetzt, wird man es nun nicht weiter befremdend finden können, daß sich bereits in den ersten 5 Jahrhunderten gewisse Observanzen für die Ausschließung vom christlich-kirchlichen Verbande bildeten, auf die man immer weiter fortbauete, und daraus im Laufe späterer Jahrhunderte jene fürchterliche Theorie schuf, die durch Bann und Interdict kirchliche, bürgerliche, ja selbst über das irdische Leben hinausgehende Wohlthaten wirklich entzog oder entziehen zu können sich anmaßte. Wir werden das weiter zu Sagende, um zu einer klaren Ansicht desselben zu gelangen, vielleicht am besten so abhandeln, daß wir, uns zunächst auf den Zeitraum ungefähr etwas über das V. Jahrhundert hinaus beschränkend, die Fragen aufwerfen und beantworten: 1) **Was verstand man unter dieser kirchlichen Ausschließung, und wie theilte man sie ein?** 2) **Auf welche Personen wurde sie bezogen und über welche Vergehungen verhängt?** 3) **Von welchen Wirkungen war sie begleitet?** **Und** 4) **wen hielt man für besonders dazu berechtigt, diese Ausschließung zu bewirken?**

1) **Was verstand man unter dieser kirchlichen Ausschließung und wie wurde sie eingetheilt?** — Man verstand darunter die Entfernung unwürdiger oder irrgläubiger Glieder auf kürzere oder längere Zeit aus der christlichen Gemeinde, theils von der Theilnahme an der Gottesverehrung, insbesondere von der Abendmahlsfeier, theils begriff man darunter nicht nur die Beraubung kirchlicher, sondern auch bürgerlicher, ja selbst auch solcher Wohlthaten, welche die Seligkeit jenseit des Grabes betreffen. Man unterschied zwischen dem kleinen und großen Bann. Der erstere, excommunicatio minor, von den Griechen auch ἀφορισμός genannt, bestand in der Ausschließung der Sünder von der Gottesverehrung, wenigstens vom Gebete der Gläubigen und vom Abendmahle. Sie wurde erst nach erfolgter öffentlicher Erinnerung und deren öfterer Wie-

derholung verfügt. Man setzte dem Sünder gemeinhin eine 10tägige Frist. Bei dieser Art von Excommunication blieb der Gebannte doch immer noch in einer Art Verbindung mit der Kirche. Jedoch hatte er die gewöhnlichen Stufen und Läuterungen der Büßenden zu durchlaufen und zu bestehen, wie dieß im Artikel Buße bereits gezeigt worden ist. Vergl. Theodoret. ep. 77. ad Eulalium. Conc. Illiberit. (a. 305.) c. 21, 14. Daß man dabei nach Tit. 3, 10. eine besondere Frist verstattet habe, ergiebt sich aus Ambros. de officiis c. 27. die den Namen προθεσμία führte, und zuweilen auf 10 Tage bestimmt war, wie dieß unter andern bei Nestorius bemerkt werden kann. Coelestin. et Joan. Antiochen. epp. ad Nestorium in actis concilii Ephesini. — Die größere Excommunication, die παντελὴς ἀφορισμός hieß, war aber die nach erfolgtem Verhöre des Beschuldigten, und nach der vom Bischofe, oder von der Synode, oder von dem Concil über ihn festgestellten Verurtheilung ausgesprochene völlige Ausstoßung aus aller Kirchengemeinschaft. Sie erfolgte mit den Worten: ἀπέρχεσθαι τῆς ἐκκλησίας, ἀποκλεῖσθαι et ῥίπτεσθαι τῆς ἐκκλησίας, ἐκτὸς εἶναι ἐκκηρύττεσθαι τῆς συνόδου, ἀπεῖρξαι τῆς ἀκροάσεως. Man nannte sie vorzugsweise Anathema (daher denn in der römisch-katholischen Kirche auch Excommunicationen und Anathematismen unterschieden werden). S. Binterim 7r B. 2r Thl. p. 380 ff. Ein solches Beispiel dieses größern Bannes fällt schon in die von uns vorhin bezeichnete Zeitperiode. Synesius, Bischof zu Ptolemais im V. Jahrhunderte, excommunicirte den dasigen Stadtvogt Andronicus und seinen Gehülfen Thoas. Dieser Andronicus behandelte die Einwohner von Ptolemais sehr grausam und ungerecht. Synesius warnte ihn zu wiederholten Malen; aber er machte es nach solchen Warnungen nur schlimmer, und ließ sich sogar verlauten, „daß Niemand seiner Gewalt entrissen werden sollte, wenn er sich auch mit seinen Händen an einem Fuße Christi selbst anhalten wollte." Weil aber keine Besserung erfolgte, so excommunicirte ihn Synesius öffentlich und schloß ihn von aller Gemeinschaft der Kirche aus (Synes. ep. 57 und 58). — Dieser Bann, dessen Wirksamkeit man dadurch verstärkte, daß man damit später gräßliche Verwünschungen und eine schauerliche Symbolik verband, daß man den Arm der weltlichen Obrigkeit zu Hülfe rief, und die schreckliche Behauptung aussprach, solche Ausschließung habe auch Ausschließung von der ewigen Seligkeit zur Folge, ist es eigentlich, der den Gegensatz von Segen, Fluch genannt, im römisch- und griechisch-katholischen Cultus veranlaßte, weshalb beiden Kirchen so oft und gewiß nicht mit Unrecht der Vorwurf gemacht worden ist, daß nichts mehr ächt christlicher Humanität entgegen seyn könne, als dieses Institut. — Wir werden weiter unten noch Einiges hierher Gehörige bemerken müssen. — Eine andere hierher gehörige Frage ist ferner

2) **auf welche Personen wurde dieser Bann bezogen, und welche Vergehungen unterwarfen Jemanden demselben?** — Es waren, im Allgemeinen betrachtet,

a) alle erwachsene Glieder einer Christengemeinde, welche in grobe Sünden gefallen waren, und Andern Aergerniß gegeben hatten, sie mochten Manns- oder Weibspersonen, Geistliche oder Laien, Reiche oder Arme, obrigkeitliche Personen oder Unterthanen seyn. Jedoch findet sich in

dieser Periode kein Beispiel, daß die höchste Obrigkeit durch den größern Kirchenbann wäre excommunicirt worden. Denn wenn Ambrosius den Kaiser Theodosius M. excommunicirte, so war dieß nur der geringere Kirchenbann, wie solches Theodoret. l. V. c. 18. weitläuftig berichtet. — Gewöhnlich wurden solche Ausschließungen

b) **nur an Lebendigen vollzogen**, selten aber nach dem Tode. Das Letztere geschah jedoch, wenn wahre oder vermeintliche Verbrechen nach dem Tode erst bekannt wurden. Hierher gehörige Beispiele sind: Cyprian excommunicirte nach dem Tode den Geminius Victor, — Theophilus, Bischof zu Alexandrien, den Origenes, — die 5te allgemeine Kirchenversammlung den Theodorus Mopsvestenus, und die 6te allgemeine Kirchenversammlung den römischen Bischof Honorius.

c) Auch kann man von dieser Periode noch rühmen, daß man bei der Excommunication **mit Gerechtigkeit und Schonung zu Werke ging, und der Privatleidenschaft keinen Einfluß gestattete.** Es waren wirklich grobe Vergehungen, wenn sie zuweilen die Zeitmeinung auch nur dafür hielt, wie es sich sogleich weiter unten ergeben wird. Nach dem 30. Can. der 4ten Kirchenversammlung zu Carthago mußte der zu Excommunicirende mit seiner Vertheidigung gehört werden, er mußte confessus und convictus seyn, oder von glaubwürdigen Zeugen überführt werden können. Origenes hom. in 21. in Josuam sagt darum ausdrücklich: ubi peccatum non est evidens, ejicere de ecclesia neminem possumus. Sünden, wozu Jemand gezwungen worden war, z. B. wenn eine Jungfer war genothzüchtigt worden, pflegte man nicht auf diese Art zu bestrafen. Nicht minder ist hier auch die Frage von Interesse,

3) **von welchen Wirkungen war die Excommunication begleitet?** — In der von uns gesetzten Zeitperiode war die Wirkung selbst des größern Kirchenbannes nicht mit bürgerlichen Strafen verbunden, was auch, ehe das Christenthum Staatsreligion wurde, nicht leicht möglich war. Die nachtheiligen Wirkungen auch des größern Kirchenbannes zeigten sich vielmehr darin: a) daß andere gläubige Glieder der Gemeinde den äußern Umgang mit einem Excommunicirten vermieden, damit sie nicht mit der Vorschrift Pauli Röm. 16, 17. 1 Cor. 5, 9. 2 Thess. 3, 14. 2 Br. Joh. V. 10. 11. und nach der Verordnung verschiedener Kirchenversammlungen, z. B. der ersten zu Toledo, can. 7, 15, 16. 18., von bösen Beispielen angesteckt würden. — Dieß konnte um so eher geschehen, da sich der Excommunicirte im größern Banne von allen kirchlichen Andachtsübungen entfernt halten mußte. b) Sein Name wurde aus dem Kirchenbuche gestrichen. c) Die von den Excommunicirten übermachten Oblationen in den Kirchen wurden nicht angenommen. So wurde unter andern nach Tertull. de praescription. adv. haeretic. c. 30. der Ketzer Marcion mit seinen 200 Sestertien, die er in die Kirche zu Rom brachte, abgewiesen. d) Eine solche Excommunication wurde andern Gemeinden durch Briefe bekannt gemacht, wie dieß Synesius in dem oben angeführten Falle that, damit nicht ein solcher Ausgeschlossene sich anders wohin wenden, und sich daselbst unter andere gläubige Glieder mischen möchte, sondern, wenn er an einem Orte excommu-

nicirt war, so wurde er überall als ein solcher angesehen. Reisten darum Christen von einer Gemeinde zur andern, so mußten sie ein Zeugniß von dem Bischofe mitbringen, um ihre kirchliche Unbescholtenheit darzuthun. Vgl. den Artikel Briefwechsel im christlich-kirchlichen Leben der ersten Jahrhunderte in der Abtheilung literae dimissoriae. Boehmeri dissertat. de confoederata Christianor. disciplina in ej. dissert. juris ecclesiastici antiqui. e) Wenn ein Excommunicirter als solcher starb, wurde er nicht, wie andere Christen, sondern ohne Gesang und Begleitung hinausgetragen und begraben, welches alles deshalb geschah, damit Andere von Vergehungen, die den kirchlichen Bann nach sich zogen, möchten abgeschreckt werden. — Will man sich nun über die Vergehungen unterrichten, die Jemandem die Strafe des kleinern oder größern Bannes zuzogen, so haben wir zum Theil schon diesen Punct in dem Artikel Buße berührt, theils wird auch bei dem Artikel Taufe noch einmal die Rede davon seyn müssen. Hier bemerken wir nur so viel, daß die zu Elvira zu Anfange des IV. Jahrhunderts gehaltene Synode mancherlei Bestimmungen über die Anwendung des größern und kleinern Bannes giebt. In den letztern verfiel z. B. schon Jemand, der 3 Sonntage hinter einander die Kirche nicht besuchte. Vorzüglich aber bestimmte diese Synode die Sünden, welche die große Excommunication und das Anathema zur Folge hatten, wonach sogar Mord für eine geringere Sünde, als Ehebruch, Hurerei, Unzucht mit Nonnen und Götzendienst galt. Was man aber damals unter Abfall vom Christenthume und unter Götzendienst verstand, und zwar durch eigenthümliche Zeitereignisse veranlaßt, dieß ist von uns ebenfalls schon in dem Artikel Buße angedeutet worden, wo von den libellaticis, thurificatis, traditoribus und andern während der Christenverfolgungen nur möglichen Sündern die Rede war. Vieles Andere noch wurde in diese Kategorie gestellt, z. B. Wahrsagerei und Zauberei, und überhaupt jedes grobe Verbrechen an sich oder auch als solches nur nach gewissen Zeitmeinungen betrachtet. Will man sich von dem mühsamen Fleiße überzeugen, der auch auf solche einzelne Untersuchungen von kirchlichen Archäologen ist verwendet worden, so vergl. man Bingh. l. l. Vol. VII. l. XVI. c. 4—14., wo die Menge Fälle aufgeführt sind, in welchen theils der kleine, theils der große Bann pflegte verhängt zu werden. Wie es nun kam, daß man den größern Bann Anathema zu nennen pflegte, davon führt Socrates h. e. l. 7. c. 34. als Grund an, weil die Excommunication einen Menschen eben so bemerklich in der Gemeinde mache, als es ein an den Kirchenpfeilern aufgehängtes Weihgeschenk für alle in der Kirche Anwesende sei. Uebrigens wurde und blieb es in der rechtgläubigen Kirche gewöhnlich, daß besonders die Lehren und Gebräuche, die auf Synoden und Concilien als ketzerisch verworfen worden waren, mit dem Ausdrucke Anathema sit! bezeichnet wurde. Auch noch das Tridentiner Concil hat diese Redeweise beibehalten.

4) **Wen hielt man für besonders dazu berechtigt, die Ausschließung vom kirchlichen Leben zu verfügen?** — Im Allgemeinen kann man immer antworten: Der Klerus. — Zwar mußten anfangs nach dem Beispiele der apostolischen Kirche, wenn der Bischof ein unwürdiges Glied ausschließen wollte, allerdings auch

der übrige Klerus und die Gemeinde ihre Zustimmung geben. Allein, als sich die Kirche immer mehr erweiterte und das Ansehen der Bischöfe wuchs, ging dieses Recht doch vorzugsweise auf die letztern über, wir mögen nun ihre einzelne Wirksamkeit betrachten, oder sie als Repräsentanten von Provinzialsynoden und der Gesammtkirche ansehen. Schon zu Anfange des VI. Jahrhunderts wurde auf einer Synode zu Rom unter dem Papste Symmachus (A. 502) die Frage aufgeworfen: Num liceat homini laico Anathema in ordine ecclesiastico dictare. Diese Synode entschied: Non licet. (Harduin. Concil. Tom. II. p. 978.) — Daß jedoch auch Priester bei der veränderten Bußzucht in späterer Zeit (vergl. den Art. Buße Nr. VI.) wenigstens den kleinen Bann vermöge ihrer priesterlichen Stellung verhängen konnten, ist an sich wahrscheinlich, und wird ausdrücklich bestätigt durch eine Stelle aus Raumers Geschichte der Hohenstaufen VIr B. p. 169. (Er theilt das Geschichtliche über Bann und Interdict mit, wie es besonders im Mittelalter sich gestaltete.) In dieser Stelle heißt es: „Damit nun beim Banne nicht willkührlich verfahren werde, oder der „Gebannte die Strafe ganz umgehe, machten die Geistlichen sich wech„selsweise ihre Bannungen bekannt, und keiner durfte die von seinen „Genossen Ausgeschlossenen einseitig in die Gemeinschaft wieder auf„nehmen. Und diese Regel galt nicht nur für Priester, sondern auch „für Aebte, Bischöfe und Erzbischöfe. Natürlich aber konnte der Prie„ster eigentlich nur für den Umkreis seiner Gemeinde, der Bischof für „seinen Sprengel, der Erzbischof für seine Landschaft bannen, oder er „mußte, wenn der Bann außerhalb dieser Grenzen gelten sollte, eine „Beistimmung, wenn auch nicht des Gleichgestellten, doch des höher „Gestellten eintreten. Das heißt: der Priester war verpflichtet den „Bann des Priesters, der Bischof den des Bischofes zu achten, aber „der Bann des Priesters band den Bischof, der des Bischofs den Erz„bischof nicht u. s. w. Doch mußte man der Ordnung wegen feststel„len, über welche Gegenstände jeder Kirchenoberer den Bann sprechen „dürfe, und in welchen Fällen die Berufung vom Priester an den Bi„schof, vom Bischofe an den Erzbischof, und von diesem an den Papst „erlaubt sei." Diese Stelle deutet also ausdrücklich darauf hin, daß den obersten Abstufungen des Klerus bis zum Priester ein gewisses Bannrecht eingeräumt wurde. Die Verordnung in den fränkischen Capitularien, nur den Erzbischöfen das Recht zu ertheilen, gewisse Gemeindeglieder zu excommuniciren, scheint nie allgemein in Anwendung gekommen zu seyn. Wenn nun aber der Papst noch später sich als der vorzüglich Befugte ansah, Excommunicationen auszusprechen, so floß dieß ganz natürlich aus der Idee, daß er sich als den Bischof aller Bischöfe, als den unmittelbaren Statthalter Jesu auf Erden betrachtete, dem die Schlüsselgewalt vorzugsweise zustehen müsse. Binterim sagt daher l. l. p. 323. „Segnen darf Jeder; aber fluchen darf Niemand, als der, welcher die Stelle des göttlichen Richters auf Erden vertritt, d. h. mit andern Worten der Klerus und das Oberhaupt desselben, der Papst.

Werfen wir nur noch einen Blick zurück auf die von uns angenommene und beschränkte Zeitperiode, in welcher die Ausschließungen vom kirchlichen Verbande beginnen und sich eigenthümlich gestalten, so

läßt sich im Allgemeinen behaupten, daß sie anfangs ein Werk der Nothwendigkeit waren, wenn die Kirche ihre sittliche Unbescholtenheit, an der ihr so viel gelegen seyn mußte, behaupten wollte, daß sie auch da noch im Lichte eines mildern Urtheils können betrachtet werden, wo noch von den Lapsis im eigentlichen und engern Sinne die Rede ist, daß sie aber schon durch die dogmatischen Meinungskämpfe auf den Synoden und Concilien in niedere Leidenschaftlichkeit und in empörende Grausamkeit ausarteten. Man erinnere sich nur statt vieler Beispiele an das Benehmen gegen den Arius. Die Keime also zu den furchtbaren Mißbräuchen, welche die Verbannungssitte im spätern christlichen Cultus entwickelte, liegen darum zum Theil schon in unsrer Periode. Nicht ohne Interesse dürfte die Frage seyn, die namentlich von Theologen der protestantischen Kirche ist aufgeworfen worden, ob die ersten Jahrhunderte jene Verwünschungsformeln schon kannten, deren man sich später bei dieser Gelegenheit bediente. Allerdings können einzelne Fälle wohl nicht geleugnet werden, und Grotius Annotat. in N. T. zu Luc. 6, 22. p. 765 glaubt, daß etwas Aehnliches geschehen sei zur Regierungszeit des Kaisers Julian, der mit seinem Abfalle vom Christenthume auch die Absicht verbunden habe, seine Herrschermacht zum Ausrotten desselben zu gebrauchen. Grotius hält dafür, es sei dieß eine Nachahmung des jüdischen Schammatha, oder des großen fürchterlichen Anathema's gewesen. Diese Vermuthung wird durch einige Stellen des Kirchenhistorikers Sokrates h. e. l. 1. c. 37. und l. 7. c. 12. bestätigt, in welchen bewiesen wird, daß die Christen zuweilen notorische Uebelthäter mit Verfluchungen aus der Kirche (μετὰ κατάρας) verstoßen hätten, welches unter andern dem Hermogenes, einem venetianischen Bischofe, widerfahren sei. — Allein es läßt sich hier entgegnen, daß dergleichen Fälle doch nur zu den Ausnahmen gehörten, und daß sehr gewichtvolle Stimmen in dieser Zeitperiode sich gegen solches lieblose Verwünschen erklären, wie z. B. Chrysostomus in seiner beredten 46sten Homilie, wo er sich nicht günstig über das Anathematisiren erklärt, und es am wenigsten so gedeutet wissen will, als sei eine Fürbitte für solche Ausgestoßene gar nicht mehr zulässig. In dieser Beziehung sagt er ausdrücklich: Quod neque vivi, neque mortui plectendi sint.

Verfolgen wir nun die Entwickelung dessen weiter, was man im christlichen Cultus mit dem allgemeinen Namen Fluch belegt, betrachten wir den Zeitraum vom V. Jahrhundert abwärts bis zur Reformation hin, so möchte sich Folgendes als bemerkenswerth herausstellen:

1) **Schon im Anfange dieses Zeitraums ertönen Klagen, daß von den Bischöfen und Erzbischöfen der Bann häufig sei gemißbraucht worden.** — Abgesehen von jenen Abscheulichkeiten, die man sich in Beziehung des gegenseitigen Ausschließens auf Synoden und Concilien zu Schulden kommen ließ, wovon wir an einem andern Orte zu sprechen Veranlassung haben werden, klagen Regenten und Schriftsteller über den großen Unfug, der mit dem Banne getrieben wurde. Schon die fränkischen Capitularien rügen dieß. Unter andern gab Carl der Kahle scharfe Verordnungen dagegen (Capitular. l. VI. Tom. VII. c. 10.). Hier heißt

es unter andern: Ut nemo Episcoporum quemlibet sine certa et manifesta peccati causa communione privet ecclesiastica. Anathema autem sine consensu Archiepiscopi aut coepiscoporum, praelata etiam evangelica admonitione, nulli imponat, nisi unde canonica docet auctoritas: quia Anathema aeternae mortis est damnatio et nonnisi pro mortali debet imponi crimine et illi, qui aliter non potuerit intelligi. (Man erkennt leicht, daß hier vom größern Banne, und zwar schon in jener Ausbildung, wo er der ewigen Seligkeit verlustig machen sollte, die Rede sei.) — Der beliebt gewordene Begriff von Ketzerei war so vieler Deutungen fähig, daß die Bischöfe ihn sehr leicht mißbrauchen, und durch Excommunicationen ihrer Privatrache freien Spielraum lassen konnten.

2) **In dieser Periode traten auch, was in den ersten Jahrhunderten theils nicht der Fall seyn konnte, indem die Kirche mit der heidnischen Staatsgewalt im Kampfe begriffen war, theils auch wirklich der Fall nicht war, nachdem das Christenthum zur Staatsreligion sich erhoben hatte, schon bürgerliche Nachtheile und Strafen mit der Excommunication in Verbindung.** — Dieß war hier und da schon im IX. Jahrhundert der Fall. So konnte z. B. der Excommunicirte nicht Zeuge seyn, kein Testament machen, und nach den Schlüssen der Synode zu Pavia 850 war er zu Kriegsdiensten und öffentlichen Aemtern unfähig. Nach dieser Synode wurde es immer üblicher, daß man den kleinern Bann nur auf die Beraubung der kirchlichen Wohlthaten, den größeren aber, das Anathema, auf die Entziehung bürgerlicher Wohlthaten, und selbst der ewigen Seligkeit, bezog. Die frühere Maßregel dauerte fort, daß die an einem Orte beschlossene Excommunication auch an jedem andern gebilligt wurde. Niemand durfte mit einem Excommunicirten umgehen, und derselbe nicht wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, bis der betreffende Bischof eingewilligt hatte.

3) **Das Ceremoniel bei der Excommunication wurde recht eigentlich Entsetzen erregend, indem man dabei statt des frühern, kürzern Anathema's sich der schauderhaftesten Bannformel, und einer gräßlichen Symbolik bediente, die nach der Meinung protestantischer kirchlicher Alterthumsforscher aus dem heidnischen Cultus in die christliche Kirche überging.** Im Mittelalter legte man ein besonderes Gewicht darauf, das frühere Anathema, womit kurz der Bann ausgesprochen wurde, zu paraphrasiren und längere, schreckliche Maledictionsformeln zu schaffen. Binterim l. l. p. 334 hat eine solche Formel mitgetheilt, wie sie in den Decretis Burchardi und Ivonis vorgeschrieben ist. Sie heißt: „Der kanonischen Ordnung und dem Beispiele der heil. Väter folgend, wollen wir folgende Verletzer der Kirche" (hier werden die verschiedenen Gattungen der Verbrechen namhaft gemacht) „im Namen des Vaters, und des Sohnes und durch die Kraft „des heil. Geistes, desgleichen aus bischöflicher Gewalt, so uns durch „Petrus, den Fürsten der Apostel, ist ertheilt worden, von dem müt-

„terlichen Schooße der Kirche absondern, und mit dem immerwähren„den Fluche belegen. Sie seien verflucht in der Stadt, verflucht auf „dem Felde, verflucht seien ihre Scheuern, verflucht ihr Ueberbleiben, „verflucht die Frucht ihres Leibes und die Frucht ihres Landes, ver„flucht sei, wenn sie eingehen, verflucht, wenn sie ausgehen, verflucht „in ihren Häusern und außer denselben. Es kommen alle die Flüche „über sie, so Gott durch Moses über das Volk, das die Gebote über„treten werde, verheißen hat. Sie seien Anathema Maranatha, d. h. „sie sollen untergehen in der andern Zukunft des Herrn. Kein Christ „soll sie grüßen, kein Priester soll sich unterstehen, mit ihnen die Messe „zu halten, oder ihnen die heil. Communion zu reichen. Sie sollen „ein Eselsbegräbniß haben, und auf der Erde als ein Misthaufen „geachtet werden. Und wie die Lichter, die wir aus unsern Händen „werfen, heute ausgelöscht werden, so werde ihr Licht in alle Ewigkeit „ausgelöscht, es sei denn, daß sie zur Erkenntniß kämen und die Kir„che Gottes, welche sie beleidigt haben, durch Besserung und rechte „Buße wieder aussöhnen."

Ist nun aber diese Verwünschungsformel schon an sich merkwürdig, so ist es noch mehr die Art und Weise, wie sie ein katholischer Theolog im XIX. Jahrhundert noch vertheidigt. Man erstaunt zwar, sagt Binterim p. 386, bei dieser Gelegenheit über diese und dergleichen andere Ausdrücke; aber was sind sie anders, als eine weitere Erklärung des Wortes Anathema oder der traditio Satanae, die nur darum so ausführlich vorgetragen wird, um die Menschen von Verbrechen abzuschrecken, und ihnen den richtigen Begriff des kirchlichen Fluches mitzutheilen? Es ist doch in der That das Nämliche, ob gesagt wird: verflucht sei er, oder ob die einzelnen Theile noch besonders genannt und verflucht werden nach dem Beispiele des Bannfluches, welchen der Erzbischof Hincmar von Rheims ausgesprochen hat: Obtenebrescant oculi vestri, qui concupiverunt, arescant manus, quae rapuerunt, debilitentur omnia membra, quae adjuverunt etc. Denn wenn der ganze Baum verflucht ist, so sind es auch die Zweige; eben so nehmen auch die einzelnen Glieder des Menschen Theil an dem über ihn gefällten Fluch, wenn sie auch nicht insbesondere aufgezählt werden.

Blackmore in seinen christlichen Alterthümern 2r Thl. p. 561 in der Note hebt den mit dem 109ten Psalm getriebenen Unfug heraus, und sagt: „Man findet, daß bei zunehmendem Verfalle der Kirche die Mode immer gangbarer wurde, den Feinden der Kirche mit Flüchen auf den Hals zu rücken, und sie todt zu beten. Unter andern ist der 109te Psalm von dergleichen Leuten gebraucht worden, ihren satanischen Sinn zu offenbaren, worüber die Dissertation des Helmstädtschen Theologen D. J. Andr. Schmidt de abusu Psalmi 109 nachgelesen werden kann. Die Päpste haben die Ehre, daß sie die ersten Erfinder des Unfugs sind, der mit diesem Psalm getrieben worden, und ihnen folgten die Mönche nach, besonders die Franciscaner, denen es Calvin auf den Kopf Schuld giebt, daß sie für Bezahlung in Frankreich im Namen desjenigen täglich gebetet hätten, der seine Feinde auf solche honorable Art todt habe beten wollen."

Um diese Zeit bildete sich auch die Sitte, daß man bei dem Acte des Bannes Kerzen anzündete, sie dann auslöschte und mit den Füßen

zertrat, zum Zeichen, daß der Ausgeschlossene gleichsam ausgetilgt sei, und an das zeitliche und geistliche Leben die Ansprüche verloren habe. — Oertliche Observanzen und eigenthümlicher Volksaberglaube machten diesen Bann noch schrecklicher. So setzte man in einigen Gegenden Südfrankreichs im XIII. Jahrhundert einen Sarg vor die Thüre des Gebannten, und warf mit Steinen nach seinem Hause. Hist. Languedoc. III. 524.

4) In diese Zeit fällt auch die furchtbare Steigerung des Bannes durch das Interdict. — Die Erfahrung hatte gelehrt, daß Laien und auch sogar Geistliche den Bann verachteten; die Kirche dachte also darauf, ihn zu steigern, und fand das Mittel dazu in dem höhern allgemeinen Banne, in dem Interdicte. Wollte z. B. ein schuldiger Bürger sich nicht aus dem Banne lösen, so belegte man damit die ganze Stadt; nahm diese hierauf keine Rücksicht, so verbreitete man die Strafe auf die Landschaft, ja zuletzt auf ganze Reiche, und behauptete, es sei die Pflicht jedes rechtlichen Mannes, bei Bestrafung der Schuldigen Hülfe zu leisten, und wer diese nicht zu ihrer Pflicht anhalte, verwandle sich in einen strafbaren Mitschuldigen. Wo das Interdict zur Anwendung kam, wurden die Kirchen geschlossen, die Christus- und Heiligenbilder verhüllt, keine Reliquie gezeigt, weder Taufe, noch Abendmahl gehalten, noch Ehen eingesegnet, noch Verstorbene in geweiheter Erde begraben. In einer für Religion und gottesdienstliche Gebräuche aufs höchste eingenommenen Zeit erschien das Interdict als das entsetzlichste Unglück, das ein Land betreffen, als die größte Strafe, welche man über dasselbe verhängen könne. (Wer etwa nicht begreifen kann, wie diese Maßregeln so sehr erschrecken konnten, bedenke einmal, wie es wirken würde, wenn jetzt die Schauspielhäuser geschlossen, Concerte und Bälle untersagt, oder andere Vergnügungsörter gesperrt würden.) Und wenn sich auch einzelne anfangs über diese Strafe hinwegsetzten, sie wurden, Könige nicht einmal ausgenommen, zuletzt von der ängstlichen Mehrheit zum Nachgeben gezwungen. — Hierzu kam, daß die geistliche Macht noch über jene Kreise mit Beschränkungen und Strafen hinausgriff. Sie bestimmte z. B., daß kein Gebannter eine geistliche Würde erhalten könne, ja, daß man ihn dazu nicht einmal vorschlagen dürfe, ohne des Besetzungsrechtes für den vorliegenden Fall verlustig zu werden. Eben so wenig sollte einem Gebannten ein weltliches Amt anvertraut werden; er durfte vor keinem kirchlichen Gerichtshofe ein Zeugniß ablegen, daselbst keine Klage erheben, kein Testament niederlegen u. s. w. Umgang, Handel und Verkehr mit Gebannten wurde, Nothfälle allein ausgenommen, untersagt. S. Hontheim hist. Treviror. I. Urkunde 491. — Innoc. epist. XXV. 143. VI. 102.

Den ersten Versuch des Interdictes machte der Bischof Hinkmar von Laon im J. 869. Er, der von einer Synode zu Verberies vorgeladen war, befürchtete verhaftet zu werden. Deshalb verordnete er bei einer Versammlung des ganzen Clerus seines Sprengels, daß, wenn dieß geschähe, der Gottesdienst in allen Kirchen bis zu seiner Rückkehr, oder bis der Papst etwas anderes verfügte, eingestellt werden sollte. Er wollte dadurch das Volk zum Unwillen reizen, und den König in Schrecken setzen. — Allein Hinkmar von Rheims hob die-

ses Interdict auf. Gegen das Ende des IX. Jahrhunderts war das Interdict schon sehr gewöhnlich; denn unter den vom Erzbischofe von Sens aufgestellten Synodalschlüssen ist nicht allein schon vom Interdicte die Rede, sondern es wird auch auf ein desfallsiges älteres Statut einer Provinzialsynode Beziehung genommen. Es ist leicht zu erachten, daß diese kirchliche Zwangsmaßregel laute Klagen und Beschwerden veranlaßte. Die Laien nämlich klagten aus zwei Gründen besonders über das Interdict.

1) Es werde oft aus ungenügenden Gründen ausgesprochen, und verdiene dann keine Rücksicht. So belegte z. B. der Erzbischof von Kanterbury die Besitzungen des Prinzen Johann von England mit dem Interdicte, wegen einer Heirathsangelegenheit, die ihm nicht behagte; der Bischof von Clermont that dasselbe, weil ihm die Bewohner seines Sprengels bei seinem Einzuge keine Freudensteuer (joyeuse entrée), bezahlen wollten; der Bischof von Regensburg bannte die ganze Bürgerschaft, weil einige ihm eine Schuld nicht pünctlich zurückzahlten.

2) Behauptete man weltlicherseits, und es fehlte selbst nicht an Prälaten, die dieser Ansicht beistimmten: es sei unbillig und unchristlich, um weniger Schuldigen willen so viele Unschuldige, welche oft auf jene keinen Einfluß, über sie keine Gewalt hätten, von der Gemeinschaft des christlichen Gottesdienstes auszuschließen.

Sie hätten als einen dritten Grund anführen können, daß viele sogar unschuldig verbannt werden mußten, wenn man auf die Liste der Ursachen hinblickt, um welcher willen Jemand mit dieser Strafe belegt wurde. Denn wenn bisweilen Zauberer und Wahrsager solchen Sündern beigezählt wurden, so liegt darin schon die Gewißheit, daß auch Unschuldige verletzt wurden.

5) In diesem Zeitraume fangen auch die Päpste an, den Bann und das Interdict für ihre Machtvollkommenheit zu gebrauchen, oder vielmehr zu mißbrauchen. Erreichte nämlich im Mittelalter die päpstliche Hierarchie ihren Culminationspunct, so ist es nicht zu verwundern, wenn die Päpste auch hier ihren Instinct nicht verleugneten, das, was dem Clerus überhaupt Einfluß gab, auf ihre Person vorzugsweise zu übertragen. Daß es einzelne große Päpste gab, welche die Mißbräuche wohl einsahen, die mit dem Banne und Interdicte von Seiten der Bischöfe getrieben wurden, ist unleugbar, und wir können diesen Innocenz III. beizählen, der durch seinen Bevollmächtigten, durch eigens dazu bestellte Aebte und Weltgeistliche dergleichen Fälle prüfen und nicht immer zu Gunsten der Bischöfe entscheiden ließ, ob er gleich für seine Person den Bann hart und schonungslos übte. Insbesondere verbot er jede Erpressung beim Aussprechen und Lösen des Bannes. Andere Päpste fühlten auch den Nachtheil des Interdictes sehr lebhaft, daß er nach und nach an die Idee von der Entbehrlichkeit des Gottesdienstes gewöhnen mußte. Größer war aber immer die Zahl der Päpste, die aus unzureichenden Gründen das Interdict auflegten, und für die Lösung desselben Geld nahmen. In ihrer Hand wurde der Bannstrahl recht eigentlich schrecklich, wenn er gegen weltliche Monarchen und ihre Länder geschleudert wurde. Durch das päpstliche Interdict verlor das Land den Schutz der Gesetze und der Fürst den Gehorsam seiner Unterthanen. Als die päpstliche Macht sich immer mehr ausgebildet hatte,

waren die Beispiele gar nicht selten, daß die Nachfolger Petri den Bannstrahl von Rom aus gegen weltliche Monarchen schleuderten. Man bleibe nur bei der Geschichte der Päpste im XIII. Jahrhundert stehen, welcher Mißbrauch der päpstlichen Gewalt vermittelst des Bannes und Interdictes stellt sich hier heraus! Das vom Papste Innocenz III. 1208 durch des Königs Weigerung, den Petersgroschen einzutreiben und dem Papste das Patronat über die englischen Bisthümer zuzusprechen, veranlaßte Interdict währete 6 Jahre. Johann ohne Land mußte nachgeben. Ueber diese und ähnliche Fälle ist nachzulesen Schröckh's KG., wo die hierher gehörigen Fälle ausführlich und genau erzählt werden. Nicht minder lehrreich ist auch hier Planks Geschichte der christlich-kirchlichen Religionsverfassung.

6) **Jedoch fällt endlich auch noch in unsre Periode das allmählige Sinken des Bannes und Interdictes, wie beides von Bischöfen und Päpsten ausging.** — Zu den Ursachen dieser Erscheinung kann man rechnen:

a) das aufdämmernde Licht der Wissenschaften, welches damals schon, besonders in den 3 letzten Jahrhunderten vor der Reformation die päpstliche Machtvollkommenheit auf eine Art beleuchtete, wodurch diese vieles von ihrem frühern Nimbus verlieren mußte.

b) Die energischen Maßregeln einiger Fürsten, z. B. des Königs Philipp des Schönen von Frankreich, der die päpstlichen Bannbullen geradezu verbrennen ließ. Aehnliche Beispiele von der Nichtachtung des päpstlichen Bannes gegen weltliche Monarchen kommen nun oft vor.

c) Das große päpstliche Schisma und die ärgerlichen immer wiederkehrenden Excommunicationen der Päpste und Gegenpäpste, so wie die ins Leben getretenen allgemeinen Concilien zu Costnitz, Basel u. s. w. — Diese und ähnliche Ursachen bewirkten, daß schon gegen das XV. Jahrhundert hin und im Reformationszeitalter der Bann und das Interdict vieles von ihrem frühern Ansehen verloren. Auch hier ist, wer ausführlich belehrt seyn will, Plank's mehrmals genannte Schrift zum Nachlesen zu empfehlen.

Wie sehr nun auch die Vertheidiger der römisch-kirchlichen Hierarchie diese Gewaltmaßregeln der Bischöfe und Päpste durch Bann und Interdict in Schutz nehmen, indem sie dieselben als eine nützliche Disciplinar-Anstalt für sittlich rohe Jahrhunderte darstellen, so ergiebt sich doch nur bei einigem Studium dieses Geschichtszweiges, daß gewöhnlich solchen Ausschließungen diese sittliche Correction keinesweges zum Grunde lag. Es bleibt darum der kirchliche Bann in der Geschichte der römischen und griechischen Kirche (in welcher letztern er sich jedoch um bekannter äußerer Ursachen willen nicht sehr umfassend entwickeln konnte) ein Schandfleck, der viele Verderbnisse mit in die Kirche eingeführt hat, und der unter andern auch zur Unterlage der gräßlichen Idee der Inquisition diente.

III) **Einfluß der Reformation auf Fluch und Segen im Cultus der Christen.** — Dieser mußte schon wichtig und durchgreifend seyn, wenn wir auch nur den Hauptgrundsatz der Reformatoren berücksichtigen, daß die Schrift, und namentlich das N. T. und die Praxis der ersten christlichen Kirche in Sachen der Lehre und des äußern Gottesdienstes vorzugsweise zu berücksichtigen seyen. Was nun

A) das Segnen und Weihen anbetrifft, so können wir uns kürzer fassen, da wir schon in mehrern Artikeln, z. B. im Artikel Altar, die Grundsätze unsrer Kirche in dieser Beziehung angeführt haben (vgl. den Artikel Altar am Ende). — Sie hat das Segnen oder Anwünschen besonderer Wohlthaten von Seiten Gottes und Jesu bei ihrem Gottesdienste sowohl bei der Altarliturgie zu Anfange und Ende der gemeinschaftlichen kirchlichen Gottesverehrung beibehalten, sondern auch in der Predigt und bei dem gemeinsamen Gebete finden wir eine hierher gehörige Ausdrucksweise. Allgemein besonders ist die mosaische Segensformel in Gebrauch gekommen, vermuthlich weil sie in der Schrift enthalten ist, und, wie wir oben schon gezeigt haben, weil sie alles vereint enthält, was in den einzelnen apostolischen Segenswünschen nur theilweise angedeutet ist. Eine magische, heiligende, abergläubische Kraft, wie die römische Kirche, legt die unsrige den Segnungen und Weihungen niemals bei. Sie betrachtet dieselben vielmehr als Aeußerungen des religiös-kirchlichen Decorums, des brüderlichen Wohlwollens, und als eine Gelegenheit, fromme Erbauung zu wecken und zu fördern. Höchstens kann man sagen, daß die ältern Theologen unsrer Kirche, indem sie das Segnen als eine besondere Gebetsgattung betrachten, und indem sie von der Gebetserhörung eigenthümliche Begriffe hatten, von dieser Seite demselben eine besondere Wirkung zuschrieben. Auch ist das sogenannte Benediciren in der Liturgie der Protestanten weit seltener, als in den Liturgien der griechischen und römisch-katholischen Kirche. Wenn auch bei evangelischen Christen von Einweihungen der Kirchen, der Orgeln, der Altäre, der Fahnen und dergleichen die Rede ist, so geschieht dieß nur nach den jetzt genannten Grundsätzen. Die lebendige Rede und eine zweckmäßig gewählte Liturgie machen hier die Hauptsache aus. Die homiletische Literatur in der protestantischen Kirche hat darum manches höchst Gelungene in solchen casuellen Reden aufzuweisen. Andere Dinge, als eßbare Gegenstände und was sich auf andere gewöhnliche alltägliche Gegenstände bezieht, zu weihen, hat unsre Kirche stets unter ihrer Würde gehalten. — Etwas anders gestaltete sich der Einfluß der Reformation in Beziehung auf das, was man

B) mit dem gemeinsamen Fluch bezeichnet, und womit man alles umfaßt, was den großen und den kleinen Bann, das Interdict und die dabei üblichen Verwünschungsformeln, nebst der schaudererregenden Symbolik in sich schließt. Daß die protestantische Kirche die schreienden Mißbräuche dieser kirchlichen Strafanstalt im höchsten Grade mißbilligte und verabscheuete, versteht sich von selbst, und geht sattsam aus ihren Bekenntnißschriften und aus ihrer Polemik hervor. Auch bewies Luther factisch durch die Verbrennung der gegen ihn geschleuderten Bannbulle, daß solche Mittel in seiner Kirche die Wirkung verloren hätten. Daß sie aber eine kirchliche Disciplinaranstalt nach dem Muster der ersten Kirche, um Sittenreinheit zu erhalten und zu fördern, wünschte, ist eben so wahr. Dahin gehört vor allen Dingen

Luther selbst. Er hielt eine Kirchenzucht von gemäßigter Strenge, wie in der ältesten Kirche, für sehr zweckmäßig. In einer Predigt, Sermon vom Banne, im 19. Thl. seiner Schriften nach der Walch. Ausgabe p. 1099 ff. entwickelt er den Nutzen des in seine gehörigen Grenzen eingeschränkten Kirchenbannes zum Besten der öffent-

lichen Sittsamkeit. Wie wenig er aber dieses Heilungsmittel der Kirchenzucht habe anwenden dürfen, zeigt sein offenes Geständniß, daß seine Kirche hierin von den böhmischen Brüdern übertroffen werde. — Doch diese hatten durch das Feuer der Widerwärtigkeiten geläutert, und von mächtigen Feinden umgeben, die auf Veranlassung zu Anklagen gegen sie lauerten, sich desto leichter einer strengern Zucht unterworfen. — Wenn man Luthers tiefes Gefühl für Frömmigkeit und Redlichkeit erwägt, wenn man die damalige noch so unvollkommene bürgerliche Verfassung und Sittenroheit der höhern und niedern Stände bedenkt, so kann man den Wunsch Luthers nach einer gewissen sittlich-kirchlichen Disciplinaranstalt nicht mißbilligen. — Wie aber in der Verwirklichung dieses Wunsches Luther selbst nicht glücklich war, so scheiterten auch spätere Versuche dieser Art von Seiten lutherischer Theologen und Prediger. Welche Schicksale die von den letztern später in Anspruch genommene Schlüsselgewalt gehabt habe, haben wir bereits im Artikel Buße Nr. VII. gezeigt, wo überhaupt bis auf die neueste Zeit herab gezeigt worden ist, daß unter den Lutheranern eine kirchliche Disciplinaranstalt nicht viel Glück gemacht habe.

Wie sich die Sachen hier anders in der reformirten Kirche besonders auf Betrieb Calvins gestalteten, wie auch die Episkopal- und Presbyterialkirche in England und Schottland von der frühern Kirchendisciplin manches beibehielt, welche Grundsätze bei den kleinern kirchlichen Parteien herrschen, die zum Protestantismus gerechnet werden, z. B. mährische Brüder, Wiedertäufer, Quäker, Methodisten, auch dieß ist in jenem Abschnitte mit berührt worden, weshalb wir hier auf ihn zurück verweisen.

IV) Ansicht von Segen und Fluch in der heutigen christlichen Kirche. — Das Segnen findet gewissermaßen noch in seinem ganzen Umfange, wie wir es oben angedeutet haben, in der römischen und griechischen Kirche Statt nebst dem Aberglauben von einer gewissen magischen, übernatürlichen Kraft desselben. Zwar sind besonders neuere Schriftsteller der römischen Kirche bemüht gewesen, dieß zu leugnen und durch Hülfe der Phantasie auch diese Gewohnheit ins Schöne zu ziehen. Allein selbst Kleriker aus dieser Kirche haben das Wahre hier erkannt, und die Mißbräuche scharf gerügt. Wir führen hier statt vieler Beispiele nur eins an aus der Schrift: „Die katholische Kirche Schlesiens p. 316, wo es heißt: Kommt man „an die Benedictionen, so erschreckt man ordentlich, indem man hier „sieht, wie tief der Aberglaube greift, wie sehr die Religion Jesu mit „Füßen getreten wird, und wie sehr ein erleuchteter katholischer Geistli„cher seine Vernunft verleugnen muß. Gewöhnliche Geistliche verrich„ten diese Benedictionen mit der Miene der Wichtigkeit, lachen aber „insgeheim desto mehr darüber. Schändliche Heuchelei!"

Bei dem Stabilitätssystem der griechischen Kirche läßt sich an ein Aufhören des Aberglaubens mit den Segnungen um so weniger denken. Von einem besondern Segnen solcher Speisen durch Priester, die unmittelbar nach dem Fasten theils kräftiger, theils in großer Masse genossen werden dürfen, spricht schon Bellermann in seinem Abrisse der russisch-griechischen Kirche, und dasselbe wiederholt eine neuere Schrift: Depping's Griechenland und die Griechen. Zweite Ausg. Leipzig 1828.

In der protestantischen Kirche hat man das Segnen und Weihen ganz in der Art und nach den Grundsätzen, wie wir angegeben haben, bis auf den heutigen Tag beibehalten.

Ueberreste von der ehemaligen Disciplin durch den großen und kleinen Bann und dem Interdicte, und den damit verbundenen Verwünschungen und Verfluchungen und mehreren schauderhaften Gebräuchen finden wir noch immer in der römischen Kirche.

Das neueste Beispiel eines päpstlichen Bannfluches ist das gegen Napoleon, welches Pius VII. in der Bulle: Quum memoranda aussprach. Die tragische Wirkung derselben für den Papst ist bekannt. Jedoch als einen Nachhall der alten guten Zeit für die Päpste, wo ihr Bannwort ganze Völker und Länder schreckte, dürfte die Bulla in coena Domini gelten, von der wir oben in dem Artikel Bullen gesprochen haben, und die noch immer am grünen Donnerstage zu Rom mit allen den frühern Verfluchungen und andern Gebräuchen pflegt verlesen zu werden (besonders ist sie wider die Protestanten gerichtet). Doch erfährt die lateinische Kirche auch etwas Aehnliches von der griechischen, indem ihre Patriarchen jährlich einmal, besonders am heil. Grabe, über die Lateiner das Anathema aussprechen. Vergl. Elsner l. l. p. 268 und 69 und p. 377, und auch neuere Schriftsteller über den griechischen Cultus. Wie die Zeit wandle und oft auch verbessere, das zeigt sich hier besonders. Die Strafe der großen Excommunication oder der Bann gehört jetzt unter die Seltenheiten, wie überhaupt gebildete Zeitalter die Strafen der rohern verdrängen. Und wollte auch noch heut zu Tage der Papst zu diesem alten Zucht- und Besserungsmittel schreiten, so würde es an einem Deutschen kaum vollziehbar seyn, weil dieser gegen den Mißbrauch auswärtiger Kirchengewalt Schutz bei seinem Landesherrn suchen, und diesen auch finden würde. Man vergl. z. B. Gustermann östreichisches Kirchenr. Ir B. Wien 1807 §. 449. p. 458. Das preußische Landrecht II. §. 54. 55. 56. — II. baiersches constitutionelles Edict §. 43. und 71. — Erstes badisches Constitutionsedict vom 14. Mai 1807. §. 11.

Auffallend muß es für unsre Zeit seyn, daß sich noch in der Episcopalkirche von England eine feierliche Verwünschung aller Sünder findet, welche alljährlich am ersten Tage der Fastenzeit und sonst noch zuweilen auf besondere Anordnung nach Recitation der Litanei öffentlich ausgesprochen wird. Sie steht in dem Book of common Prayer unter der Rubrik: Commination and Denouncing of Gods anger and judgements against sinners. Vergl. Benthams engl. Kirchen- und Schulstaat 1694 p. 158 ff.

In der lutherischen Kirche Deutschlands haben sich die Spuren einer äußern Kirchenzucht fast gänzlich verloren, nicht so in der lutherischen Kirche auf der skandinavischen Halbinsel. Mögen Kirche und Staat, erstere durch ihre Unterrichtsanstalten für die Jugend und ihren kirchlichen Unterricht für Erwachsene, letztere durch eine verbesserte Straf-Gesetzgebung jenen sittlichen Ehrgeiz wecken, und zu wecken im Stande seyn, bei welcher alles strafende Einwirken von außen überflüssig wird.

9.

Friedenskuß
im Cultus der Christen.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Einzelne gottesdienstliche Handlungen, bei welchen man sich des Friedenskusses bediente. III. Spuren davon in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Monographien. Tob. Pfanneri de osculis Christianor. veter. in observat. eccles. l. II. obs. 3. — Mart. Kempii opus de osculis. Francof. 1680 (in 4. besteht aus 23 Dissertationen). — Jac. Herrenschmidii osculologia. Viteb. 1630. — Ritterhusii jucunda de osculis dissert. Frankf. a. d. Oder 1689. — P. Mulleri de osculo sancto. 1674. — a Pettyen de osculo sancto et Judae. Lips. 1741. 4.

Allgemeinere Werke. Bingh. Antiquit. etc. in mehrern Bänden zerstreut und verhältnißmäßig wenig. Desgl. auch in den neuern Werken von Augusti, Schöne und Binterim. Selbst die angeführten Monographien, von denen der Verf. mehrere nachlesen konnte, sind nicht sehr für den in diesem Artikel gesetzten Zweck ergiebig. — Mit Nutzen wird man aber den Artikel Kuß in Winers bibl. Realwörterbuch. 2te Auflage nachlesen.

Einleitende Bemerkungen. — Im bürgerlichen wie im religiösen Leben des vorchristlichen Alterthums kommt schon das Küssen als Symbol der Liebe, Freundschaft und Verehrung vor. Als bürgerliche Sitte war das Küssen bereits den Juden bekannt, wovon sich die Spuren im A. und N. T. finden. Die hierher gehörigen Stellen sind nachgewiesen in Winers bibl. Realwörterb. 2te Aufl. Art. Kuß, wo auch die Art des Küssens auf den Mund und auf den Bart geschildert wird. — Als religiöse Sitte im Heidenthume war das Küssen ein Zeichen der Verehrung, darum küßten die Heiden Götzenbilder und Römer und Griechen die Bildsäulen ihrer Gottheiten. 1 Kön. 19, 18. Hos. 13, 2. Cic. Verr. 4, 43., wo in Beziehung auf eine Bildsäule des Herkules (Simulacrum Herculis) von den Einwohnern zu Agrigent gesagt wird: quod in precibus et gratulationibus non solum id venerari, verum etiam osculari solent. Luc. amor. 13. sarif. 12. Als religiöse Sitte kommt nun auch das Küssen im N. T.

vor, ungewiß, ob es dem Analogon in der jüdischen und heidnischen Anbetungsweise entsprach, oder ob es eine eigenthümliche Sitte war, die, dem Geiste des Christenthums entnommen, als Symbol die höhere, edle Verbrüderung bezeichnen sollte, welche das Christenthum zu verwirklichen beabsichtigte. Genug wir finden das φίλημα ἅγιον ἀγάπης bereits als eine Sitte, wodurch man in den christlichen Versammlungen gegenseitige Liebe und heilige Verbrüderung andeuten wollte. Die hierher gehörigen Stellen sind: Röm. 16, 16. 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. 1 Theſſ. 5, 16. 1 Petr. 5, 14. — Die Zeugnisse für diese Sitte im nachapostolischen Zeitalter finden sich bei Justin dem Märtyrer Apol. 2. Nach Tertullian muß der Friedenskuß häufig gegeben worden seyn, und zwar bei jedem gemeinschaftlichen Gebete, weshalb er auch davon den Namen braucht: Signaculum orationis; Tertull. de orat. c. 74. — Dionysius (oder wer der Verf. dieses Werkes ist) de hierarch. eccles. c. 3. — In späterer Zeit, wo sich die Formen des äußern Gottesdienstes schärfer ausbildeten, erhielt der heil. oder Liebeskuß seine eigenthümliche Stelle in der Liturgie, wie bei andern gottesdienstlichen Handlungen. Dieß veranlasse uns zu dem nächsten Abschnitte überzugehen.

II) **Gottesdienstliche Handlungen während der Liturgie oder auch besondere kirchliche Feierlichkeiten, bei welchen der Friedenskuß in Anwendung gebracht wurde.** — Zunächst finden wir diesen Gebrauch schon

a) **bei der Taufe.** — Daß er im Zeitalter Cyprians († 258) gewöhnlich war, ergiebt sich aus dessen Briefen (ep. 64. ad Fidum p. 160 ed. Bran.), wo auf die Bedenklichkeit geantwortet wird, ob man einem vor dem achten Tage getauften Knaben den Kuß auf die Fußsohlen geben dürfe. Serm. 60. de utilitate legend. script. Tom. V. p. 613 ed. Francof. wird noch ein anderer Grund vom Gebrauche des Friedenskusses bei der Taufe, als der gewöhnliche, angegeben, nämlich der, daß durch solchen Kuß die Freundschaft mit Gott abgebildet werde, zu welcher der Getaufte vermittelst dieses Ritus gelangt sei. Spätere Zeugnisse aus den darauf folgenden Zeitaltern lassen sich in größerer Zahl beibringen. Jedoch hörte die Sitte des Friedenskusses bei der Taufe später auf, ob man gleich den Zeitpunct, wenn dieß geschah, nicht genau bestimmen kann. Brenner in seiner geschichtlichen Darstellung, die Taufe betreffend, behauptet p. 126, daß der Friedenskuß durch den Friedenswunsch Pax tecum sei ersetzt worden. Vorzugsweise bediente man sich des Friedenskusses

b) **bei der Abendmahlsfeier,** und zwar früher,

aa) **wo die Abendmahlsfeier mit den Agapen verbunden war.** S. Justin. Mart. Apolog. II. p. 97—99 und den Art. Agapen in diesem Handb. Thl. 1.

bb) **Bei der spätern Missa Fidelium,** nachdem nach und nach die Agapen verdrängt worden waren. Das hierher Gehörige haben wir bereits im Artikel Abendmahl Nr. IX. c. abgehandelt. Einiger Unterschied fand zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche darin Statt, daß die erstere diesen Kuß vor den Consecrationsgebeten verordnete, die letztere aber erst nach der Consecration. Wie aber im XIII. Jahrhundert diese Sitte im Abendlande aufhörte,

wie stellvertretend die Osculatoria, tabellae et instrumenta pacis gebraucht wurden, dieß und mehreres damit Verwandte haben wir im Art. Abendmahl l. l. bereits angeführt. Der Friedenskuß kam nicht minder vor:

c) bei der Ordination der Bischöfe. Auch darüber ist das Nöthige in dem Art. Bischofsweihe bereits erwähnt worden. Wir haben dort gezeigt, daß der Friedenskuß bei der frühern einfachen Bischofsweihe eben so gebraucht wurde, wie bei dem spätern ceremonienreichern Ritus dieser Art. Ja er ist bei dieser Feierlichkeit noch jetzt gewöhnlich sowohl in der griechischen, als in der römischen Kirche. Vergl. den Art. Bischofsweihe Nr. I. und II. Gewöhnlich war ferner

d) der Friedenskuß bei der Ordination der Presbyter, wie dieß für die frühern Jahrhunderte Bingh. l. l. Vol. I. p. 290. Vol. II. p. 187 und Blackmore l. l. Thl. 1. p. 131 zeigt. — Da sich in der spätern Zeit aus der kirchlichen Stellung der Presbyter der Priesterstand bildete und die Weihe desselben in der neuesten Zeit sehr ceremonienreich geworden ist, so fehlt auch der Friedenskuß nicht. Müller in seinem Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie sagt darum, indem er in einem besondern Artikel von der Priesterweihe handelt: „Nach gesprochenem Pater noster küßt der Bischof den Altar und giebt den Neugeweiheten, welche zur rechten Seite des Altars stehen, den Friedenskuß mit den Worten: Pax tecum! Jeder derselben diesen wieder den ihm nächststehenden Geweiheten seines Ranges, und so geht es bis zum letzten fort.

e) In Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer heißt es ausdrücklich, der Friedenskuß sei außer der Taufe, Eucharistie rc. auch bei der Absolution der Excommunicirten gewöhnlich gewesen, ohne jedoch diese Behauptung mit Stellen zu belegen. Auch dem Verf. ist es nicht gelungen, aus den ihm zu Gebote stehenden Quellen dergleichen Stellen aufzufinden. Jedoch möchte er um folgender Gründe willen die Behauptung Baumgartens nicht bezweifeln. Einmal gehörte es mit zur Strafe der Büßenden, daß sie, so lange sie noch nicht absolvirt waren, den Friedenskuß nicht empfingen. S. Gregor. Turon. hist. eccles. Franc. l. 6. c. 40. und andere Stellen, die man bei Du Fresne unter osculum pacis findet. War nun die Beraubung des Friedenskusses ein Theil der Strafe für die Büßenden, so ist die Wiederertheilung desselben bei der Absolution gewiß ein sehr bedeutungsvoller Act, um die völlige Aussöhnung mit der Kirche zu bezeichnen. Ferner nannte man auch die Absolution selbst, wie wir im Art. Buße, Thl. 1. p. 298, gezeigt haben, largitio pacis ecclesiasticae, oder pacem dare. Sollte dieser Name nicht vielleicht auch um des Friedenskusses willen gewählt worden seyn, der als Zeichen der Aussöhnung den Büßenden bei ihrer Wiederaufnahme ertheilt wurde? — Wir würden auch hierher den Kuß bei den Sponsalien rechnen, der schon durch Constantin und die spätere kaiserl. Gesetzgebung so wichtig geworden ist, wenn er sich nicht auf blos bürgerliche Rechte bezöge. Vielleicht dürfte er darum hierher gerechnet werden können, weil das Symbol der Vereinigung und der unzertrennlichen Liebe, das im Friedenskusse bei den Sponsalien sich bemerklich macht, vom Gebrauche des kirchlichen osculum pacis entlehnt

ist, wie dieß Bingham bemerkt (Vol. IX. p. 821 §. VI. mit der Ueberschrift: de solemni osculo et junctione dextrae.)

f) **Die Sitte, Verstorbenen noch den Friedenskuß zu ertheilen und die geweihte Hostie (in der Kirchensprache oft Eucharistie genannt), mit in das Grab zu geben,** fand bald Widerspruch und wurde auf mehrern Synoden, unter andern auf dem Conc. Antissiodor. (zu Auxerre in Frankreich) mit den Worten verboten: Non licet mortuis nec Eucharistiam, nec osculum pacis tradi.

g) **Man ließ den Friedenskuß, nachdem sich das kirchliche Ceremoniell mehr ausgebildet hatte, bei gewissen gottesdienstlichen Handlungen und an einzelnen Feiertagen weg.** — Streitig ist es, ob dieß bei den Messen für Verstorbene allenthalben geschehen sei. Amalarius und Alcuin behaupten, der Friedenskuß als ein Zeichen der Freude schicke sich nicht für Todtenmessen. Andere geben als Ursachen an, daß der Friedenskuß bei Todtenmessen darum sei unterlassen worden, weil es Privatmessen seien. Allein andere liturgische Schriftsteller der römischen Kirche, z. B. Cavalieri, verwerfen diesen Grund, weil aus alten Meßbüchern und aus der Gewohnheit seiner Zeit in einigen Kirchen in den Privatmessen der heil. Kuß vor Alters, und auch noch in späterer Zeit sei ertheilt worden. Andere Liturgen führen als Grund des unterlassenen Friedenskusses bei den Privatmessen den Umstand an, daß diese Messen nicht für den gegenwärtigen Frieden, sondern für die Ruhe der Verstorbenen gehalten wurden. — Eben so ist es in der römischen Kirche streitig, ob in den Messen, die von Mönchen gehalten wurden, der Friedenskuß gebräuchlich gewesen sei. Durandus sagt in Beziehung darauf: „Bei den Mönchen wird der Friede nicht gegeben, weil sie für solche, die der Welt abgestorben sind, gehalten werden." — Inzwischen ergiebt sich doch das Gegentheil aus den alten Ritualien der Mönche. Ja Benedict, der Vater der Mönche, befiehlt in dem 63sten Capitel seiner Regel, daß die Brüder nach der Ordnung ihrer Aufnahme, oder nach jener, die der Abt gemacht hat, zu dem Friedenskusse und zu der Communion sich begeben sollten.

An dem Donnerstage in der Charwoche wurde auch bei feierlicher Messe der Friedenskuß nicht gegeben, theils wie Mazzinelli sagt, zur Verabscheuung des verrätherischen **Judaskusses**, theils, weil bald hernach der Priester und das Volk den Urheber des Friedens selbst in der heil. Communion empfangen. Er wird auch bei dem Ceremoniell des Charfreitags unterlassen, zum Zeichen der Trauer, weil an demselben der Herr des Friedens getödtet worden sei. Daher hat unter andern Procopius in seiner geheimen Geschichte nichts Gutes von der Regierung des Justinian und der Theodora erwarten wollen, weil sie dieselbe an dem Tage, wo man keinen Frieden wünschen durfte, angetreten haben. Endlich wurde der Friedenskuß auch an den Charsamstage nicht ertheilt, weil Christus seinen Jüngern den Frieden noch nicht angewünscht habe. — Diese Verordnungen, den Friedenskuß in gewissen Fällen wegzulassen, fielen jedoch nur in der Zeit auf, wo diese Sitte noch nicht aus dem christlichen Gottesdienste verschwunden war, wel-

ches ungefähr, wie wir im Art. Abendmahl IX. c. gezeigt haben, im XIII. Jahrhundert geschah.

III) Spuren des Friedenskusses in der heutigen christlichen Welt. — Die Bischofsweihen der griechischen, wie der römischen, Kirche haben (man vergl. diesen Art.) den Friedenskuß beibehalten. Das mehrmalige Küssen des Meßpriesters bei den Griechen und Lateinern wird zwar von den liturgischen Schriftstellern beider Kirchen höchst verschieden gedeutet, allein, daß es in einzelnen Beziehungen doch als stellvertretend für das ehemalige osculum pacis der alten Kirche kann betrachtet werden, ergiebt sich aus dem, was darüber im Art. Messe wird gesagt werden. Da diese Sitte in größern Kirchen und zahlreichen Gemeinden eigenthümliche Schwierigkeiten hat, so darf es nicht befremden, wenn sie bei den Protestanten weder in der lutherischen noch in der reformirten Kirche Eingang fand. Nur bei kleinern kirchlichen Parteien, die man als zum Protestantismus gehörig betrachtet, kömmt diese Gewohnheit noch vor. In dem pietistischen Conventikelwesen selbst der neuesten Zeit hat das Küssen und Umarmen eine nicht unwichtige Rolle gespielt und ist darum übel berüchtigt, weil solchen Separatvereinen Sünden der verletzten Keuschheit häufig zum Vorwurf sind gemacht worden. Man findet den Friedenskuß noch jetzt bei den Herrnhuthern, doch nicht als stehenden Gebrauch, sondern, wie sich ein Schriftsteller, der die Einrichtungen der herrnhuthischen Gemeinde beschreibt, ausdrückt, nur dann und wann. Er schildert die Sitte mit folgenden Worten: „Die Gemeinde steht auf und der Prediger küßt seinen Mitarbeiter, der neben ihm steht, und so küßt zu gleicher Zeit ein jeder Bruder seinen Nachbar, und eine jede Schwester ihre Nachbarin. Wenn die Kinder in der Versammlung gegenwärtig sind, pflegen sie sich unter einander auf eben die Weise zu küssen. Dieses geschieht dann unter dem Gesange eines schicklichen Verses, z. B.: „Gieb daß wir von Herzen einander lieben und in Friede auf einem Sinne bleiben: Erbarme dich Herr!" u. s. w.

10.

Fronleichnamsfest.

(Festum corporis Christi.)

I. Bedeutung, Name und kurze Geschichte dieses Festes. II. Wie es in der heutigen römischen Kirche pflegt gefeiert zu werden. III. Gründe, warum dieses Fest nicht in den protestantischen Cultus übergehen konnte.

Litteratur. J. Chapeavilli tract. hist. de prima et vera origine festivitatis s. corporis et sanguinis domini, ejus progressu, gratiis et privilegiis in s. script. de gest. pontif. Leodiens. (Leod. 613. 4.) II. p. 641—58. — Barth. Fisen.: origo prima Festi corporis Christi ex viso S. Virg. Juliane divinitus oblato anno 1212. Leodii 1628. 4. — Gallus vom Fronleichnamstage (Frankf. 1551). Bericht vom Fronleichnamsfeste ꝛc. Jena 1683. — J. Conr. Dannhaueri diss. de festo corporis Christi, vulgo Fron-Leichnamms-Tag. Argent. 1662. 4., auch in seinen disputatt. theol. (Lips. 1707. 4.) p. 1125—49. — Dan. Pappebrochii diss. de officio pro festo corporis Christi, Urbani IV. jussu, per s. Thomam composito im Propyläum ad Act. Sanct. (Antverp.) ms. Maii P. II. p. 51—53. — Zwingeri tract. hist. theol. de festo corporis Christi. Basileae 1685. 4. vorz. p. 1—31. — Joh. Chr. Helmschrodt hist. Bericht vom Fronleichnamsf. 1729. — Lambertini (d. i. Benedict XIV.) de festis l. I. c. 15. — Desselben Abhandlung vom Fronleichnamsfeste aus d. Lat. mit Erläuterung und der Beschreibung der bei diesem Feste in Wien gebräuchlichen feierlichen Umgänge. Nürnberg 1763. 4. — Dallaeus de object. relig. cult. l. II. c. 17. p. 280 seqq. — Augusti's Denkwürdigkt. 3r B. p. 404—11. — Eisenschmidts Geschichte der Sonn- und Festtage p. 96—99. — Schröckh's KG. Thl. 28. p. 77. 81. — Schmidt in seiner histor. Festor. et dominic. berührt dieß Fest nur kurz, desto ausführlicher und belehrender ist Hospinian in seiner Schrift: de origine et progressu ceremoniis et ritib. festor. dier. apud Christian. liber unus p. 88 seqq.

I) Bedeutung, Name und kurze Geschichte dieses Festes. — Müller in seinem Lexikon der römisch-katholischen Liturgie in Thl. 2 p. 593 giebt von diesem Feste folgende Definition: „**Es ist das der römischen Kirche eigenthümliche**

„**Fest, welches man zum Gedächtnisse der Einsetzung „des Abendmahles, wie zur Erinnerung und zum „Danke für die stete Erhaltung desselben, und na„mentlich des Glaubens, daß Christus wahrhaft „und wesentlich unter den Gestalten des Brodes „und Weines in der consecrirten Hostie gegen„wärtig ist, feiert.**" Man sieht also daraus, daß das Dogma der Transsubstantiation oder, wie katholische Liturgen sich kürzer ausdrücken, die Verwandlungslehre das eigentliche Object dieses Festes ist. Die zum Grunde liegende Idee von der wichtigen Bedeutung der Abendmahlsfeier würde, wenn das Unbiblische und Abergläubische der Transsubstantiation entfernt wäre, nicht zu tadeln seyn, obgleich entgegnet werden kann, daß mit dem eigentlichen, im Alterthume schon gefeierten Denktage der Einsetzung des Abendmahles, nämlich mit dem grünen Donnerstage, die Absicht erreicht werden könne, dankbare Gesinnungen für diese Feier in den Christengemeinden zu beleben. Luther nach seinem gesunden Verstande und richtigen Gefühle erkannte dieß auch an, und sagt darum auch in seinen Tischreden p. 359: „Das Fest des Fron-Leibes hat unter allen den größten und schönsten Schein." Dagegen eiferte er nachdrücklich und in starken Ausdrücken wider die Verstümmelung des Sakraments und wider die von Martin V., Eugenius, Calixt IV. bis zu der ungeheuern Summe von 44,000 vermehrten Indulgenzen! — Was nun den Namen Leichnam anbetrifft, so ist zu bemerken, daß derselbe nach altdeutschem Sprachgebrauche für Leib steht (corpus vivum, caro), wie dieß besonders mehrere alte deutsche Kirchenlieder lehren. Ueber die Vorsylbe **Fron** sind kirchliche Archäologen und Sprachforscher nicht ganz einig. Einige leiten es her von **Fron, Frohn**, — wahr, dann würde es anzeigen: „wahrer Leib," oder von **Frohn** — heilig, und so würde es synonym mit corpus sanctum seyn. Die gewöhnlichste Ableitung jedoch ist von **Fro, Fron, Frowe**, Herr, Herrin, was den Sinn geben würde: Festum corporis Domini, i. e. Jesu Christi. Diese Erklärung stimmt auch mit dem Zwecke des Festes zusammen, welches kein anderer ist, als die Anbetung der geweiheten Hostie. Vergl. Chr. Aug. Behr, über das altdeutsche Wort Fron, und die Ausdrücke, worin man es findet. — In Beziehung auf die Geschichte dieses Festes sagt Schröckh in seiner KG. Thl. 28. 77. sehr richtig: **Der Ursprung dieses Festes ist gar nicht streitig; aber man muß sich wundern, daß er weder älter, noch rühmlicher ist.**

Juliane, eine Nonne in einem Hospitale vor den Thoren von Lüttich, und seit dem J. 1230 Priorin daselbst, — so erzählen es der Dominikaner Bzovius aus einem ältern Schriftsteller (in Annal. Eccles. ad a. 1230 n. 16. apud Dallaeum c. I. p. 283 seq.), und weit kürzer der Papst Benedict XIV. in dem Werke, das er noch als Prosper Lambertini schrieb (Commentar. de Dom. Nostr. J. C. ejusque matris festis P. I. §. 532 seqq. p. 211 seq. Vetero-Pragae 1756 Fol.) — stand auf einer so hohen Stufe der Heiligkeit, daß sie öfters in den Himmel entzückt wurde, und im prophetischen Geiste selbst die Gedanken der Menschen bekannt machte. So oft sie betete, schwebte ihr ein wunderbares Gesicht vor: Der Mond zwar in seinem vollen

Glanze, aber in einem Theile seiner Rundung gebrochen. Durch eine göttliche Belehrung erfuhr sie, daß der Mond die Kirche und der Bruch desselben den Mangel eines einzigen Festes andeute, welches Gott zum Wachsthum des wahren Glaubens eingesetzt wissen wollte; zugleich erhielt sie den Befehl, die Feier desselben anzufangen und der Welt anzukündigen. Zwanzig Jahre lang hinderte sie ihre Demuth, diesen Befehl auszuführen; sie bat, daß solches einer würdigern Person aufgetragen werden möchte. Endlich eröffnete sie es einem Canonicus zu Lüttich, der es wiederum andern angesehenen Geistlichen, und unter andern dem Archidiaconus Jacob, der nachmals unter dem Namen Urban IV. den päpstlichen Thron bestieg, bekannt machte. Alle diese waren der einstimmigen Meinung, daß es allerdings zur Ehre Gottes und zur Aufmunterung frommer Christen gereichen werde, wenn ein besonderes Fest zum Andenken der Einsetzung des Abendmahls gestiftet würde. — Doch eine andere gottselige Jungfrau und Freundin von Julianen, Isabella, bekam ebenfalls um diese Zeit, als sie in einer Kirche zu Lüttich vor einem Crucifixe kniete und betete, eine göttliche Offenbarung des Inhalts, daß ein solches Fest stets ein Geheimniß der heil. Dreieinigkeit gewesen sei; nun sei aber in diesen Tagen die Zeit gekommen, wo es den Menschen verkündigt werden müsse. Isabella sah nämlich in einer Entzückung alle himmlische Heere Gott anflehen, daß er doch ja eilen möchte zur Befestigung der streitenden Kirche in ihrem Glauben, welcher Gefahr liefe, dieses Fest bekannt zu machen. Beide Freundinnen beschlossen also zur Beförderung dieser Absicht alles beizutragen. Juliane ließ durch einen jungen, eben nicht gelehrten Cleriker eine Liturgie für dieses Fest aufsetzen, und als dieselbe den Theologen zur Prüfung übergeben wurde, urtheilten sie insgesammt, dieses Werk komme nicht von Menschen, sondern von dem Vater des Lichts her. Mehrere Cleriker im Bisthume Lüttich widersetzten sich zwar, allein ihr Bischof Hugo führte es auf einer Synode im J. 1246 ein. Sein Tod unterbrach gar bald die Feier desselben; und obgleich der Cardinallegat dieselbe eifrig empfahl, so wurde sie doch nur so lange beobachtet, als er sich in dieser Gegend aufhielt. Juliane starb also im J. 1257, ohne ihren heißen Wunsch erfüllt zu sehen; doch brachte es ihre Schülerin und Freundin Eva, eine andere Nonne zu Lüttich, dahin, daß wenigstens die Canonici des heil. Martin dieses Fest unausgesetzt begingen.

Man brachte nunmehr diese Angelegenheit vor den Papst, und auf dessen Ausspruch kam es an, welches Schicksal dieses Fest haben sollte. Urban IV. hielt diese Sache für zu wichtig, um geschwind darüber zu entscheiden. Doch ein Wunder, das sich zu Bolsena, nicht weit von Civita Vecchia, wo er sich mit seinem Hofe befand, im J. 1264 zutrug, brachte ihn sogleich auf andere Gesinnungen. Als ein Priester daselbst die Bestandtheile des Abendmahls einsegnete, und an der Wahrheit der Brodverwandlung zweifelte, fielen Blutstropfen auf seinen leinenen Ueberrock herab. Er wollte sie verbergen, indem er denselben in Falten legte; dadurch aber bildeten sich mehrere blutige Gestalten einer Hostie, und dieser Rock wurde bis auf die neuesten Zeiten zu Civita Vecchia als eine Reliquie vorgezeigt. (Raynald. ad a. 1264 n. 26. p. 106. Benedict. XIV. l. c. p. 212.) Hierauf

ordnete Urban noch im J. 1264 durch eine eigene Bulle dieses Fest für seine ganze Kirche auf den Donnerstag nach der Pfingstwoche an (in Magno Bullar. rom. T. I. p. 146 seq. Lugduni 1712). — In derselben sagte er, daß, obgleich der grüne Donnerstag das Fest der Einsetzung des Abendmahls sei, die Kirche doch an demselben wegen der Aussöhnung der Büßenden, der Verfertigung des geweiheten Oels, des Fußwaschens und wegen anderer Beschäftigungen jenes Sakrament nicht gebührend feiern könne, und daher ein besonderer Tag dazu bestimmt werden müsse, um dasjenige zu ergänzen, was vielleicht bei den gewöhnlichen Messen versäumt würde; zumal, da er ehemals selbst erfahren habe, daß ein solches Fest durch eine göttliche Offenbarung angekündigt worden sei. Allen, die an diesem Feste als wahrhaft bußfertige Beichtende der Messe oder dem übrigen öffentlichen Gottesdienste beiwohnen würden, verspricht er 40—100 Tage Ablaß. — Schriftsteller seiner Kirche in den neuern Jahrhunderten, und selbst Benedict XIV., haben zwar behauptet, daß dieses Fest hauptsächlich in der Kirche eingeführt sei, um die Spuren der Berengarischen Ketzerei vom Abendmahle desto gewisser zu vertilgen, und den Sieg der Kirche über dieselbe zu verewigen. Allein in der Bulle selbst steht kein Wort von Berengar. Es wird nur darin versichert, das Fest solle dazu dienen, die Ketzer zu beschämen und den wahren Glauben zu befestigen. Man hat es freilich nicht gestehen wollen, daß die Träumereien einiger Frauenspersonen zu diesem Feste eigentlich die Veranlassung gegeben haben. — Da Urban bereits zwei Monate nach der Anfertigung dieser Bulle starb, und ihre Vollstreckung von angesehenen Prälaten nicht betrieben wurde, so unterblieb die Feier des Festes überall, ob er es gleich selbst begangen hatte. Allein Clemens V. stellte sie im J. 1311 auf der Kirchenversammlung zu Vienne durch eine Verordnung wieder her, in welcher er nicht viel mehr that, als Urbans Bulle zu wiederholen. (Clementinar. l. III. Tit. 16. de reliquiis et veneratione Sanctor. cap. unic. p. 1080 seq. ed. Boehm.) Seitdem kam dieses Fest nicht nur allgemein in Gang, sondern wurde auch gewissermaßen wegen der Brodverwandlungslehre das vornehmste und in der That das prachtvollste in der römischen Kirche.

Bei dieser Geschichte von dem Ursprunge und der allmähligen Entwickelung der Idee des Fronleichnamsfestes muß man sich in der That wundern, wie Franz von Neuville, Abt und General zu Gramont, ohne Scheu in seinem Buche von der Einsetzung des Abendmahles behaupten konnte, daß sich das Fronleichnamsfest, wo nicht von den Aposteln, dennoch ganz wahrscheinlich von der ersten Kirche herschreibe, daß also Papst Urban IV., da er dasselbe zu feiern gebot, keine neuen Decrete gemacht, sondern die alten nur aufgefrischt habe.

Noch ist zu bemerken, daß das am Fronleichnamsfeste gebräuchliche officium (Festrituale) von Thomas Aquinas herrühren soll. Warum dieß anzunehmen sei, und warum dieß officium zu den besten liturgischen Arbeiten in der römischen Kirche gehöre (vor allem zeichnet sich der hymnus aus: Punge lingua gloriosi Corporis mysterium etc.) hat Augusti in seinen Denkwürdigkeiten 8r Thl. p. 307 seq. gut gezeigt. Man hat besonders darüber gestritten, ob das frühere für die Lütticher Diöces verfertigte officium, dessen von uns oben Erwähnung

geschehen ist, im allgemeinen Gebrauche gewesen sei. Nach Augusti ist dieß zu verneinen und das Lütticher officium nur für local und provinziell zu halten. Man vergl. besonders Augusti l. 1. p. 608 in der Note.

II) Wie das Fronleichnamsfest in der heutigen römischen Kirche gefeiert zu werden pflegt. — Als ein Fest der Freude feiert die römische Kirche das Festum corporis Domini, darum heißt es auch von dem Monatstage (Donnerstag nach dem Trinitatisfeste), auf welchen es verlegt wurde, es sei darum nicht dazu der grüne Donnerstag gewählt worden, um die Trauer der Kirche über das Leiden und den Tod Christi nicht durch ein Fest der größten Freude zu unterbrechen. — Die ziemlich allgemein üblichen Ceremonien an diesem Tage, z. B. die feierlichen, glänzenden Processionen, das Herumtragen der Monstranz (vgl. d. Art. Abendmahlsgefäße Thl. I. p. 67) u. a., waren nicht gleich vom Anfange an gewöhnlich, sondern bildeten sich nach und nach aus, so daß man ihr allmähliges Entstehen und Verbreiten in eine spätere Zeit, nachdem das Fronleichnamsfest bereits eingesetzt war, verlegen muß. Allein man muß sich hier große Geschmacklosigkeiten und Uebertreibungen haben zu Schulden kommen lassen; denn selbst katholische Schriftsteller äußerten ihre Unzufriedenheit darüber. Am stärksten drückt sich darüber aus Naudäus in einem Sendschreiben an Gassendi vom J. 1645. Er tadelt darin außer den vielen possenhaften und lächerlichen Aufzügen bei den Processionen, besonders die anstößigen und irreligiösen Gesänge, welche das Volk in Frankreich, Belgien und Deutschland (besonders zu Aachen und Lüttich) anstimme, und vergleicht p. 75 seqq. unser Fest mit dem in Frankreich so beliebten Narrenfeste (Festum Fatuorum), welches, ungeachtet der päpstlichen Verbote im XII. Jahrhundert doch nicht ausgerottet werden konnte, und womit das Festum Hypodiaconor. und das Fest. Asinor. in enger Verbindung stand. Vgl. Tilliot Mémoires pour servir à l'histoire de la Fête des Foux, qui se faisoit autrefois dans plusieurs églises. Lausanne et Genève 1741.

Wir wollen zwei Schilderungen dieses Festes hier mittheilen, deren eine aus frühern Jahrhunderten, die andere aber der neuesten Zeit entnommen ist. — Polidor. Vergil. l. 6. de inventorib. rerum, und Joh. Ant. Campuanus in vita Pii II. erzählen von der Fronleichnamsprocession zu Rom Folgendes: Es gingen vor dem feierlichen Zuge einige Vorspiele oder Lustscenen verkleideter Personen her, welche die Propheten des A. T. vorstellen sollten. Auf diese folgte ein Haufe beflügelter und musicirender Knaben, und dann der Weiber Chor. Diesem folgten abermals verschiedene verkleidete Personen, deren die eine David, die andere den Salomo und andere Könige und Königinnen vorstellten. Sogar gingen maskirte Teufel mit, und Jäger, die zugleich Affen und andere Thiere, als: Waldmänner mit Epheu bedeckt, Löwen und Bären, die hier und da gegen einander gehetzt wurden, mit sich führten. Die Priester und Laien stellten Heilige vor, deren Reliquien oder Bildsäulen sie trugen. Fackeln und Musik waren auch nicht vergessen. Die Gassen, durch welche der Zug ging, waren mit Blumen bestreut, und an den öffentlichen Plätzen alles mit Teppichen und Tapeten behängt. Wie wahr nun diese und die weitere Schilderung solcher Fronleichnams-

processionen, die wir hier nicht weiter fortsetzen wollen, sei, ergiebt sich aus den gleich nach dem Tridentiner Concil abgefaßten Visitationsdecreten (s. Decreta Reformat. Bonhomii Ep. Vercell. a. 1579 edita, wo es heißt: Ne gravissima illa et sanctissima actio ludis et profanis rebus permisceatur, repraesentationes omnes, spectaculaque omnia arceantur, neque ullae personae fictae, ut Daemones, Leones, Dracones atque id genus non a clericis modo, sed ne a laicis quidem adhibeantur. In processionibus cibum capere vel potare aut esculentum aliquid aut poculentum ferre aut vendere ne laicis quidem permittimus.)

Eine Schilderung dieses Festes aus der neuesten Zeit findet man im Müllers Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie im Art. Fronleichnamsfest p. 596, wo es also heißt: „Die Fronleichnamsfeier wird in der ganzen katholischen Kirche mit einer feierlichen Procession in der glänzendsten Pracht begangen, und die Geistlichkeit und alle Stände nehmen Theil an derselben. In den katholischen Hauptstädten begleitet gewöhnlich der Regent mit seinem Hause die Procession, und in Rom wird der heil. Vater in Begleitung der ganzen hohen Geistlichkeit unter einem Baldachin von dem Vatican aus rings um den Petrusplatz, unter der, mit den kostbarsten Teppichen behängten Colonade in die Kirche getragen. — An vier eigens dazu an schicklichen Orten errichteten Altären werden die vier Evangelien abgesungen, und nach jedem derselben wird der heil. Segen mit dem Sanctissimum ertheilt (d. h. die Monstranz mit der geweihten Hostie wird während des Segnens, um von allen gesehen zu werden (ut monstretur) erhoben, welches bekanntlich mit zu den feierlichsten Segnungen in der römischen Kirche gehört). Die ganze Octav hindurch wird Früh und Nachmittags in den meisten Pfarrkirchen und oft auch in jenen Filialkirchen, für welche eigene Capläne angestellt sind, Gottesdienst bei ausgesetztem hochwürdigstem Gute gehalten, und in die octav. die feierliche Procession wiederholt begangen.

Ist nun auch in dieser Schilderung nichts Unanständiges enthalten, so fehlt es dennoch nicht an Klagen selbst römisch-katholischer Christen, daß die Fronleichnamsprocessionen doch theatralischem Pompe nicht unähnlich seien, und hin und wieder des Geschmacklosen vieles mit unterlaufe.

III) Gründe, warum dieses Fest nicht in den Cultus der Protestanten übergehen konnte. — War die Transsubstantiationslehre völlig unbiblisch, brauchten von ihr die Reformatoren vorzugsweise den Ausdruck: „Sakramentsverstümmelung," hatte sie ferner die den Protestanten so verhaßte Communio sub una zur Folge; so läßt sich wohl erklären, wie die Abneigung gegen dieses Fest gleich stark in der lutherischen und reformirten Kirche seyn mußte. Die protestantischen Polemiker richteten daher auch vorzugsweise ihre Angriffe gegen dieses Fest und den rohen Aberglauben, welcher sich hier zeigte. Die dogmatischen Gründe, aus welchen die protestantische Kirche das Fronleichnamsfest verwirft, findet man in mehreren der oben angeführten Monographien weitläuftiger entwickelt. Uebrigens ist in dieser Beziehung auch die sehr klare und gründliche Erörterung nachzulesen in Chemnitii Examen Concil. Trident. P. II.

p. 155—59 und Jo. Dallaei de cultib. Latinor. religios. l. VI. c. 16. p. 801 seqq. Ganz summarisch werden sie von Hildebrand (de diebus festis p. 95) mit folgenden Worten zusammengefaßt: Nostri sub initium reformationis festum corporis Christi recte abrogarunt ob tres causas: 1) Quod illo festo mutilatio Eucharistiae et communio sub una confirmetur, dum Christus in Monstrantia nonnisi sub una specie proponitur. 2) Quia hoc festo corpus Christi solum ostentui est, cum tamen Christus ideo instituerit, ut distribuatur et manducetur. 3) Quia hoc festo panis benedictus cultu λατρείας afficitur adeoque triticeus Deus adoratur, quae est manifesta ἀρτολατρεία. Daß, und warum auch die griechische Kirche diesen Festtag nicht habe, hat Heineccius Thl. II. p. 224—228. III. 357 angedeutet.

II.

Fußwaschen.

Gebrauch desselben unter den Christen.

I. Allgemeine, einleitende Bemerkungen, die sich beziehen auf den Ursprung dieser Sitte, — auf ihren Gebrauch im frühern Cultus der Christen, und auf die Erörterung der Frage, ob diese von Jesu ausgegangene symbolische Handlung auf den Namen eines Sakramentes Anspruch machen könne. II. Welche Spuren von diesem Gebrauche später übrig geblieben sind, a) in der griechisch-katholischen, b) in der römisch-katholischen und c) in der protestantischen Kirche.

Literatur. Im Ganzen genommen sind die Nachrichten sehr sparsam über diesen Ritus, und man findet nur etwas Weniges, was die ersten christlichen Jahrhunderte betrifft, in Ja. Gretseri Opera T. IV. P. II. p. 181 — 205. (Ratisb. 1734. Fol.): Pedilavium ex s. s. fontibus veterumque patrum et historicorum. — Bingh. antiquit. Vol. IV. p. 394. §. 10. mit der Ueberschrift: De caerimonia lavandi pedes in ecclesiis quibusdam retenta atque conservata. — Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 7 p. 317 u. 18. Thl. 8. 326. — Blackmore christl. Alterth. 1r Thl. p. 969. — Auch findet man Manches bei den Interpreten zu Jo. 13. besonders Lampe zu Jo. 13, 14. und Annotationes Hugon. Grotii Tom. I. p. 1078 seqq., wo aus dem vorchristlichen Alterthum die Sitte des Fußwaschens erläutert wird, vergl. auch Winer Reallex. 2. Aufl. u. d. A. Reinigkeit. Die Schriften über das Fußwaschen in der heutigen christlichen Kirche sind weiter unten in der Abhandlung selbst angeführt.

I) Allgemeine, einleitende Bemerkungen, die sich beziehen auf den Ursprung dieser Sitte, — auf ihren Gebrauch im frühern Cultus der Christen, und auf die Erörterung der Frage, ob diese von Jesu ausgegangene symbolische Handlung auf den Namen eines Sakraments Ansprüche machen könne. — Als Sitte der Nothwendigkeit und des Ausdrucks von Achtung

und eines gewissen gastfreundschaftlichen Wohlwollens ist das Fußwaschen sehr alt, und neuere Reisebeschreiber, die uns die Gewohnheiten der Orientalen schildern, thun derselben eben so Erwähnung, wie dieß der Fall in den ältesten schriftlichen Urkunden des A. T. ist. Das Fußwaschen, sagt Lüdecke (Erläuterung einiger Schriftstellen §. 34.), dessen das A. und N. T. vielfältig erwähnt, ist noch gegenwärtig eben so nützlich und unentbehrlich, als in ältern Zeiten. Die Füße werden beim Reisen sehr leicht bestaubt und dünsten aus, weil man im Morgenlande nichts von Strümpfen weiß. Ja man pflegt im Morgenlande nicht einmal ordentliche Schuhe, sondern nur Sohlen zu tragen, welche mit einem Riemen an dem Fuße befestigt werden. Man vergl. den Art. Schuhe in Winers bibl. Reallexikon. Außer Genes. 18, 4., wo das Fußwaschen als Zeichen der Gastfreundschaft von Seiten Abrahams erwähnt wird, finden wir es noch angedeutet Genes. 24, 32. Richter 19, 21. 1 Sam. 25, 41. 2 Sam. 12, 8. u. s. w. — Am merkwürdigsten jedoch ist die im N. T. Joh. 13. erzählte Fußwaschung Jesu an seinen Schülern, um ihnen symbolisch die Demuth, die gegenseitige Eintracht und Liebe zu empfehlen. Man irrt wohl nicht, wenn man annimmt, daß Jesus diese symbolische Handlung von dem Gebrauche des Fußwaschens bei Mahlzeiten entlehnte, der nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Heiden in wärmern Gegenden sehr gewöhnlich war. Es wurden bei den Mahlzeiten deshalb die Füße gewaschen, weil es Gebrauch war, beim Essen die Schuhe oder Pantoffeln auszuziehen, damit die vom Tische herabhängende Decke nicht beschmutzt würde. Martial. 1, 3. epigr. 50. Diejenigen, welche gewöhnlich die Füße waschen mußten, waren Knechte. Hor. l. 1. Sat. 8. Dieser Umstand bezeichnet noch schärfer das Symbolische der Demuth, die Jesus mit dieser Handlung andeuten wollte. Man bediente sich dazu besonderer Gefäße, die aber von geringerem Werthe waren, oder wenigstens ihrer Bestimmung wegen nicht sehr geachtet seyn konnten, woraus vermuthlich die Stelle Ps. 60, 10. ihre Erklärung erhält: Moab ist mein Waschtöpfen, d. h. die Moabiter sind meine Sklaven, mir unterworfen.

Daß dieser symbolische Ritus, eben weil er von Jesu ausgegangen war, im Cultus der Christen Beachtung finden mußte, und wirklich fand, läßt sich leicht erachten. Er stand darum schon in den frühesten Zeiten in Verbindung

a) **mit der Abendmahlsfeier** am grünen Donnerstage, und wurde nach der Vorschrift Joh. 13. beobachtet. Die Voraussetzung dabei war, daß die hier beschriebene Mahlzeit mit dem Paschamahle einerlei sei, eine Meinung, welche auch die bessern Exegeten der neuern Zeit vertheidigt haben. Aus dem Anfange des V. Jahrhunderts haben wir noch ein deutliches Zeugniß für das Factum, daß am grünen Donnerstage die jährliche Gedächtnißfeier des heil. Abendmahls (anniversaria commemoratio et celebratio) mit dem Fußwaschen (Pedilavium) verbunden war. Vgl. Augustin ep. ad Januarium p. 118, aus welchem Briefe man zugleich erfährt, daß die Nachahmung der letzten Mahlzeit am grünen Donnerstage der ältere und allgemeinere Gebrauch, das Pedilavium aber der spätere und nur in manchen Gegenden (z. B. in Afrika) gewöhnlich war. Späterhin, als man in vielen Gegenden

die Agapen und Paschamahlzeiten abschaffte (d. h. vom V—VII. Jahrhundert, vergl. den Art. Agapen Nr. 6.), unterblieb auch diese, mit der Mahlzeit in Verbindung stehende, Sitte ganz, oder wurde als ein besonderer Act vorgenommen. Spuren des Fußwaschens kommen auch vor

b) bei der Taufe. Es war dieß jedoch nur vorzugsweise, wie man aus Augustin. Serm. de tempore sieht, in der afrikanischen und gallicanischen Kirche gewöhnlich. In andern abendländischen Kirchen wurde es entweder abgeschafft, oder es fand nur in Particularkirchen Statt, und verschwand zuletzt ganz als kirchlich-gottesdienstlicher Gebrauch. In Beziehung auf das jetzt Gesagte ist von besonderer Wichtigkeit eine Stelle in Assemanni cod. liturg. I. II. p. 42, wo es heißt: Hujus item lotionis, sed post albae vestis impositionem mentio est in Missali Gothico et in Gallicano, nec non in duobus Caesarii Episcopi Arelatensis sermonibus, qui in Append. T. V. Augustin. habentur ordine 168 et 272; atque in sermone ad Neophytos relato in Append. T. VI. col. 291. Haec lotio abrogata fuit in Conc. Elliberitano, nec fiebat in ecclesia romana, ut patet ex libro tertio de sacramentis, quod opus Ambrosio tribuitur; in Africana vero die coenae ex Augustin. ep. 54 et 55. Ecclesia Gallicana conveniebat hoc in ritu cum Mediolanensi, de qua vid. Ambrosium in libr. de myst. c. 6. quamquam in Ritu Ambrosiano infra desideretur. — In der griechischen Kirche wird der Täufling nach Beendigung aller Ceremonien noch mit einem feuchten Schwamme abgewaschen, was offenbar mit diesem Fußwaschen verwandt ist. Aus August. Serm. 160 de temp. ist man aus den Worten: Secundum quod ipsis in bapt. dictum est, hospitum pedes lavent u. s. w. berechtigt, zu schließen, daß damals in der afrikanischen und gallicanischen Kirche das Fußwaschen bei der Taufe gebräuchlich seyn mußte. — Man kann darum im allgemeinen wohl annehmen, daß das Pedilavium als kirchlicher Gebrauch allerdings, wenn auch nicht allgemein beim Abendmahle und bei der Taufe Statt gefunden habe, daß es aber allmählig, nachdem die Agapen und die Missa Catechumenor. und Fidel. aufgehört hatten, und die Kindertaufe vorherrschend wurde, verschwunden sei. Auch in der spätern Zeit ist das Fußwaschen in der abendländischen Kirche nie eine allgemeine kirchliche Sitte geworden, wenn man etwa die Observanz in einigen Klöstern abrechnet. Man hat sie hin und wieder als bedeutungsvollen Gebrauch zur Bezeichnung der Demuth Höherer gegen Geringere und Niedere eingeführt; eine Idee, die immer schöne symbolische Bedeutung behält, wenn sie auch in der Wirklichkeit zuweilen zu einem bedeutungslosen Ceremoniell und opus operatum herabgesunken ist. Auch die Protestanten, wenn diese Sitte unter ihnen üblich wäre, würden sich derselben nicht schämen dürfen. Welche Spuren dieser alten Sitte sich noch in dem kirchlichen Leben der heutigen Christenheit finden, davon soll weiter unten die Rede seyn.

Jetzt scheinen wir noch einige Augenblicke bei dem Umstande verweilen zu müssen, daß man in der römischen wie in der griechischen Kirche darüber gestritten hat, ob das Pedilavium zu den Sakramenten gerechnet werden dürfe. Nach dem vagen und weiten Begriffe, den beide Kirchen mit dem Worte Sakrament verbinden, läßt sich aller-

dings eine solche Frage aufstellen. Wir wollen die Gründe dafür und dagegen namhaft machen, die man theils zur Bestätigung dieser Annahme, theils auch dazu gebraucht hat, um sie zu widerlegen. Um dem Fußwaschen den Begriff eines Sakraments zu vindiciren, so berief man sich 1) darauf, daß es eine äußere, von Jesu selbst sanctionirte Handlung sei, indem nach Joh. 13. seinen Jüngern sei angedeutet worden: er habe ihnen ein Beispiel gegeben, damit auch sie thäten, was er ihnen gethan habe. 2) Die für diese Handlung bestimmte Gnade erhelle aus der Anrede an Petrus, wenn er sich nicht wolle waschen lassen, werde er keinen Antheil an ihm (an Jesu) haben. 3) Die ganze Handlung weise nicht auf ein Consilium, sondern auf ein mandatum Jesu hin, weshalb auch das Pedilavium selbst oft κατ' ἐξοχήν mandatum genannt werde. 4) Das Fußwaschen selbst sei schon von ältern Kirchenvätern, z. B. von Ambrosius de sacram. l. 3. ein Sakrament genannt worden. — Dagegen erinnerten Andere, 1) die Handlung des Fußwaschens und die von Jesu dabei gesprochenen Worte seien nicht als äußere Handlung zu betrachten, die als solche buchstäblich müsse nachgeahmt werden, sondern das Symbolische, die Empfehlung der Demuth, der Eintracht und Liebe sei die Hauptsache dabei. 2) Zeige es auch das Beispiel der alten Kirche, daß man in diesem Ritus keinen Sakramentscharakter erkannt habe, weil man ihn sonst eben so, wie Taufe und Abendmahl würde gefeiert haben. Es lasse sich darum kein alter Canon aufweisen, der das Fußwaschen als ein Sakrament beachtet wissen wolle. 3) Die Worte an Petrus gerichtet hätten keinen allgemeinen Charakter, sondern seien nur einem einzelnen Individuum gesagt. 4) Ambrosius und Augustin hätten ausdrücklich bemerkt, daß der Gebrauch des Fußwaschens nicht allgemein, sondern nur in einigen Kirchen üblich gewesen sei. Mit diesen und mit andern ähnlichen Gründen, z. B. daß es dem Fußwaschen an bestimmten Einsetzungsworten fehle, glaubte man den Sakramentscharakter des Pedilavium hinlänglich bestritten zu haben. — Spätere berühmte Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller des Abendlandes, wie z. B. der heil. Bernhard in seiner Schrift: Sermo de coena domini und Durandus de divin. offic. l. VI. c. 75. haben die Sakramentsbedeutung vom Fußwaschen, jedoch ohne Glück, wieder aufgefaßt. Merkwürdig ist es, daß damit Luther in seinem großen Katechismus Thl. 4. p. 781—82 ed. Baumgart. übereinzustimmen scheint. Die Theologen der römischen Kirche, Bellarmin, Tournelius, Boucat, Berti, haben weitläuftig über diesen Gegenstand geschrieben. Auch deutet Heineccius (Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche), darauf hin, daß Theologen dieser Kirche nicht weit davon entfernt wären dem Fußwaschen sakramentalen Charakter zuzuschreiben. Wir weisen nun weiter nach,

III) Welche Spuren von diesem Gebrauche später übrig geblieben sind, a) in der griechisch-katholischen, b) in der römisch-katholischen und c) in der protestantischen Kirche.

a) **Griechisch-katholische Kirche.** Hier hat sich die Sitte des Fußwaschens als kirchlicher Gebrauch im weitesten Umfange erhalten. Man findet in den Agenden der griechischen Kirche ein eige-

nes Officium dazu, wovon man Auszüge bei Heineccius l. l. 3r Thl. p. 229 seqq. findet. Es ist, wie in der alten Kirche, ein feierlicher Gebrauch am grünen Donnerstage und er wird von den Patriarchen, Bischöfen, und selbst von den Aebten in den Klöstern geübt. Mehr oder weniger weichen die Gebräuche bei diesem Ritus in der morgenländisch-griechischen, und in der russisch-griechischen Kirche von einander ab, doch stimmen sie im Wesentlichen und besonders in der Liturgie zusammen. Wir theilen hier eine Beschreibung dieser Feierlichkeit mit, wie sie sich in dem kurzen Abrisse der russischen Kirche von Bellermann findet p. 207. Hier heißt es: Bei den Russen geschieht diese Ceremonie am grünen Donnerstage nach geendigtem Gottesdienste in der Kirche. — Am untern Ende derselben stehen 12 Stühle für diejenigen, die gewaschen werden. Verrichtet es ein Bischof, so sind es 12 geistliche Personen, z. B. 11 Popen und ein Archimandrit. Nach Verlesung des Evangeliums dieses Kirchendienstes Jo. 13, 4—16. legt der Bischof seine Kleider ab, gürtet sich mit einem Handtuche, nimmt ein Becken mit Wasser, kniet mit einem Fuße nieder, und wäscht jedem der 12 Personen einen Fuß. Man sollte es nicht Waschen, sondern nur Benetzen und Abtrocknen nennen; denn mehr ist es nicht. Er fängt jedesmal bei dem Jüngsten an. Der letzte (die heutige griechische Kirche setzt hier voraus, daß Jesus zuletzt zum Petrus gekommen sei. Im Originale des N. T. ist es den Worten nach unentschieden. Jedoch scheint man dem Zusammenhange nach annehmen zu müssen, daß Jesus mit dem Petrus den Anfang gemacht habe. Deshalb konnte dieser ihm mehrmals repliciren, weil er noch kein Beispiel an den andern gesehen hatte. Wenigstens wird bei dieser Annahme das Ganze zusammenhängender), welcher der älteste, etwa der Archimandrit ist, spielt dabei jenes Rolle. Wenn der Bischof zu ihm kömmt, so spricht er: Herr, solltest du mir meine Füße waschen? Der Bischof: Was ich thue, weißt du jetzt nicht, du wirst es aber nachher erfahren (nämlich, daß dieß nicht der Zweck, sondern nur bedeutungsvolle Lehre von der demüthigen Bruderliebe sei). — Der Priester: Nimmermehr sollst du mir die Füße waschen. — Der Bischof: Werde ich dich nicht waschen, so hast du keinen Theil an mir. — Priester: Wenn das ist, Herr, so reiche ich dir nicht allein die Füße, sondern auch die Hände und den Kopf. — Der Bischof: Nein, dessen bedarf es nicht, du bist schon gewaschen genug. Nur die Füße will ich dir waschen. Ihr seid rein, aber nicht alle. Nach geendigter Arbeit werden sämmtliche Gewaschene noch mit Wasser besprengt. In den Klöstern verrichtet es der Archimandrit, oder Hegumen. In den Städten geschieht das Fußwaschen nur in den Hauptkirchen, aber gemeiniglich mit vieler Feierlichkeit. Heineccius l. l. p. 232 bemerkt noch den Umstand: Wenn der Patriarch die Worte spricht: Ihr seid rein, aber nicht alle, — so weist er auf den letzten Mönch hin, welcher den Judas vorstellen muß. Worüber das Volk ein großes Gelächter anfängt, und diesen armen Menschen verspottet, ja es geschieht wohl gar, daß er darum sein Lebtage einen Zunamen behält. Daher will auch Niemand diese verhaßte Person vorstellen, sondern man loost erst darum, wer sich auf diese Weise dem Spotte der Gemeinde aussetzen soll.

Wenn man den Unterschied des Fußwaschens in der griechischen

und römischen Kirche gewöhnlich so angiebt, daß es in der erstern nie Monarchen verrichten, sondern nur höhere Geistliche, so ist dieß doch nur von der spätern Zeit zu verstehen, denn in den Tagen des griechischen Kaiserthums war diese Ceremonie auch an dem kaiserl. Hofe üblich. Vgl. Codinus lib. de Offic. aulae Constantinianae.

b) **Römisch-katholische Kirche.** Hier scheint dieser Gebrauch als liturgischer Gebrauch nicht so alt, wie in der griechischen Kirche zu seyn. Wir haben oben bereits angemerkt, daß dieser Ritus in der abendländischen Kirche als kirchliche Ceremonie wieder verschwand, und daß er sich nur noch in den später üblich gewordenen Klöstern erhalten hat. Binterim l. l. 5r B. 1r Thl. p. 205 sagt darum sehr wahr in Beziehung auf das eben Gesagte: „In den römischen Ordi„nes ist über das Fußwaschen nichts vorgeschrieben, in liturgischer Hin„sicht scheint diese Ceremonie jüngern Ursprungs zu seyn. Sie ist viel„leicht aus der Klosterdisciplin in die Liturgie übergegangen.“ — Der Zeitraum, wenn man angefangen habe, in der römischen Kirche diesen Act als für sich bestehend und jährlich wiederkehrend zu feiern, läßt sich nicht genau bestimmen. Man kann in der römischen Kirche das Fußwaschen aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachten, als kirchlichen Ritus und als Hofsitte.

α) **Kirchlicher Ritus.** — Die Feierlichkeit ist größer oder geringer, je nachdem das Fußwaschen vom Papste, von Erzbischöfen, Bischöfen oder von den obersten Geistlichen an Pfarrkirchen verrichtet wird. In manchen Klöstern soll Liturgie und Ceremoniel sich wieder eigenthümlich gestalten. In der römischen Kirche ist das Fußwaschen nur am grünen Donnerstage üblich, und als eine besonders feierliche Handlung wird die Fußwaschung des Papstes in Rom beschrieben. Nach den Beschreibungen, die einzelne Reisende davon gegeben haben, geschieht das päpstliche Fußwaschen in Gegenwart des diplomatischen Corps und der vornehmsten Fremden, die sich um diese Zeit gerade zu Rom befinden. Wenn es in andern Theilen der römisch-katholischen Christenheit nur an 12 Personen nach der Bestimmung des N. T. verrichtet wird, so geschieht dieß in Rom an 13 Personen. Man führt dafür folgende verschiedene Gründe an.

αα) Savellius Tom. I. ep. 13. bemerkt, daß vor Alters an diesem Tage zwei Fußwaschungen seien verrichtet worden, eine zum Andenken derjenigen, welche Maria an dem Fuße Christi in dem Hause des Pharisäers, und die andere zum Andenken jener, welche der Erlöser an den Füßen der Apostel verrichtet hat. Da man aber später diese zwei Fußwaschungen zusammen genommen habe, so soll mit dem ersten Individuum, dem die Füße gewaschen werden, der Erlöser bezeichnet werden; die übrigen 12 aber sollen die 12 Jünger andeuten, welchen Jesus die Füße wusch.

ββ) Andere wollen unter dem 13ten den Apostel Paulus verstehen, nicht als sei er bei der Fußwaschung zugegen gewesen, sondern wegen der besondern Ehrerbietung, welche ihm und dem Petrus von der römischen Kirche erwiesen wurde. Noch Andere wollen den Matthias dadurch bezeichnet wissen, welcher später an die Stelle des Verräthers zum Apostel sei erhoben worden.

γγ) Die gewöhnliche Meinung aber gründet sich auf ein Wunder,

das sich mit dem Papste Gregor dem Großen soll ereignet haben. Er pflegte täglich 12 Arme Mittags zu speisen, zu denen sich einst der Dreizehnte gesellte, welcher ein Engel war. Zum Andenken dieses Wunders kann man noch zu Rom in der Kirche des heil. Gregor diese Verse lesen:

Bis senos hic Gregorius pascebat egentes
Angelus et decimus tertius accubuit.

Das Wesentliche beim Ritual des Fußwaschens dürfte etwa Folgendes seyn: Der Papst, Prälat oder sonstige Obere, legt, wenn der Ritus des Fußwaschens beginnt, die zuvor getragene liturgische Kleidung ab, und läßt sich durch den Diaconus oder Subdiaconus mit einem leinenen Schurze umgürten. An einigen Orten pflegt der Obere seinen untergebenen Geistlichen, an andern Orten aber 13 armen Männern aus Armenhäusern, welche bei dieser Gelegenheit neu auf Kosten der Obern oder sämmtlicher Geistlichen, oder der Kirche gekleidet, oder mit einem Almosen beschenkt werden, die Füße zu waschen. Beides ist freigelassen. Bei dem Fußwaschen selbst kniet der Obere vor jedem Einzelnen nieder, wäscht ihnen der Reihe nach den rechten Fuß, welcher ihm vom Subdiaconus hingehalten wird, in einem Becken, welches andere Geistliche nebst Wasser bereit halten, läßt sich vom Diaconus ein Handtuch reichen, trocknet den Fuß ab und küßt ihn. Während der Handlung werden eine Menge Antiphonen und Psalmenverse gesungen, erstere sind, bis auf eine, alle aus dem N. T. z. B. Joh. 13, 34. 13, 2. 12. 15. 8, 35. 1 Cor. 13, 13. u. a. m. Nach beendigter Feierlichkeit wäscht sich der Obere die Hände, trocknet sich ab, legt die Chorkappe wieder an, betet ein Vaterunser und einige Psalmverse, und die Worte: der Herr sei mit euch! nebst einer Collecte machen den Beschluß. Doch ist in der römischen Kirche das Fußwaschen auch üblich

β) **als Hofsitte.** Nicht nur am päpstlichen Hofe in Rom ist am grünen Donnerstage ein feierliches Fußwaschen gewöhnlich, sondern auch am östreichischen Kaiserhofe, an den Königshöfen zu Lissabon, Madrid, Paris, Neapel u. s. w. Das Volk soll viel auf diese Sitte halten, darum man noch bis jetzt nicht gewagt hat, dieselbe aufzuheben, ob sich dabei gleich hin und wieder die alte Feierlichkeit mag sehr vereinfacht haben.

c) **Protestantische Kirche.** — Hier kann man im allgemeinen sagen, daß der Gebrauch des Fußwaschens, wie er nach der Reformation noch bestand, entweder ganz aufgehoben wurde, oder nur noch bei einzelnen kleinern Parteien sich findet, die zum Protestantismus gerechnet werden. — In Sachsen wurde mit großem Eifer wider diesen, wie man es nannte, papistischen Unfug polemisirt, und die Strenge des Ober-Consistoriums zu Dresden ging so weit, daß es im J. 1718 12 lutherische Bürger aus Weida im Voigtlande, welche von dem Herzoge zu Zeitz, Moriz Wilhelm, diese Ceremonie an sich verrichten ließen, mit öffentlicher Kirchenbuße belegte. S. Eisenschmids Geschichte der Sonn- und Festtage, p. 122. — Auch in England, in der hohen bischöflichen Kirche, wurde die Sitte des Fußwaschens abgeschafft, doch so, daß man die ursprüngliche Idee derselben einigermaßen

zu erhalten suchte. In Alberti's Briefen, betreffend den Zustand der Religion und Wissenschaften in Großbritannien 3. Thl. Hannover 1752 p. 665 findet man darüber folgenden Bericht: „Das Fußwaschen „am grünen Donnerstage ist abgeschafft.' An dessen Statt werden in „der Capelle bei Whitehall so viel armen Männern und Weibern, als „des Königs Majestät Jahre zählt, Almosen ausgetheilt, entweder von „dem Groß=Almosenier des Königs, welcher ein Bischof ist, selbst, „oder von einem dazu von ihm Verordneten. Jede Person bekommt „3 Ellen holländisch Leinen, ein Stück wollenes Tuch, ein Paar „Strümpfe und Schuhe, einige Brode und gesalzene Fische, dazu „einen Beutel mit kleiner Silbermünze, Pence, Twopence und Tree„pence, welche Münze allein zu dieser Absicht geschlagen worden, wes„wegen sie rar ist. Die Zahl der Silbermünze stimmt mit der Anzahl „der Jahre des Königs überein." Für zweckmäßig haben es die Taufgesinnten oder Anabaptisten gehalten, das Fußwaschen beizubehalten. Sie theilen sich bekanntlich in die sogenannten feinen Taufgesinnten ein, die sich genau an den Lehrbegriff des Menno halten, und in die groben, welche in manchen Stücken von den Einrichtungen ihrer Väter abweichen. Die erstern halten das Fußwaschen für eine Handlung, welche schon in den Zeiten des alten Testaments üblich gewesen sei, und von Christo den Gläubigen auf alle nachfolgende Zeiten als ein Beispiel der Demuth, und als ein Bild der Reinigung der Seelen durch das Blut Christi anbefohlen werde, weswegen man sie auch zuweilen mit dem Namen Podoriptae, d. h. Fußwascher, belegt hat. Die sogenannten feinen Mennoniten markiren sich wieder in die Danziger und in die Gröninger. Die erstern behaupten, man müsse nur alsdann die Fußwaschung vornehmen, wenn entweder 1) ein Lehrer oder Bischof zu einer andern Gemeinde in amtlichen und kirchlichen Verrichtungen gesendet werde; 2) wenn ein Bruder oder eine Schwester an einen andern Ort kömmt, in der Absicht, als Gemeindeglied daselbst zu verbleiben. Der Hauswirth, welcher eine solche Person beherbergt, zieht derselben auf dem Zimmer, wo sie schlafen soll, die Schuhe und Strümpfe aus, und wäscht ihr die Füße, doch so, daß Männer Männern, Frauenspersonen aber ihren Geschlechtsgenossen die Füße waschen. Zuvor wird ein stilles Gebet verrichtet.

Bei den sogenannten Gröningern aber geschieht das Fußwaschen jederzeit in der Gemeinde. Sie berufen sich auf das Vorbild Christi, welcher die Fußwaschung bei dem Abendmahle verrichtet habe; jene aber auf die Stelle 1 Tim. 5, 10., woraus sie schließen, das Fußwaschen sei auch außer dem Gottesdienste in Gebrauch gewesen, und sehen es daher als ein Stück der Gastfreundschaft an. Um dieser verschiedenen Meinungen willen haben sich beide Theile von einander getrennt und betrachten sich als Irrende. Doch halten es die übrigen Gemeinden der Feinen hierin noch mit den Danzigern, die sogenannten groben Taufgesinnten aber haben gar keine Fußwaschung. Die Gröninger verrichten diese Ceremonie in der Gemeinde, in einigen Orten gleich zu Anfang des Gottesdienstes, an andern aber nach dem Abendmahl. Der Aelteste hält darum eine Ansprache an die Gemeinde, worauf diese, wie gewöhnlich, in der Stille betet. Hierauf fängt man in der Ordnung an, daß der zweite dem ersten die Füße wäscht, nachdem er

12.

Gastfreundschaft im Leben der frühesten Christen.

I. Allgemeine Bemerkungen über Gastfreundschaft im heidnischen und jüdischen Alterthume, und besondere Nothwendigkeit dieser Sitte in den Tagen des beginnenden Christenthums. II. Gastfreundschaft der Laienchristen ungefähr bis zu der Zeit, wo das Christenthum Staatsreligion im Römerreiche wurde. III. Wie besonders der Clerus in diesem Zeitraume zur Gastfreundschaft verpflichtet war, und wie sie auch im hohen Grade von demselben geübt wurde. IV. Ursachen, warum vom IV. Jahrhundert an die Gastfreundschaft in ihrer frühern Gestalt aufhörte, und durch andere kirchliche Anstalten ersetzt wurde.

Literatur. Rosenmüllers Morgenland VI. 82 seqq. 2—57 seqq. — Unger dissert. de ξενοδοχία ejusque ritu antiquo, welche dessen Analectis antiquario. sacris de cingulis p. 311 seqq. beigefügt ist. — Stuck antiquit. Conviv. l. I. c. 27. — Deyling observatt. I. 118 seqq. — Jahn's bibl. Archäologie II. 227 seqq. — Pfaff de hospitalitate ad Hebr. 13, 2. — Bingh. antiquit. eccles. Vol. II. l. IV. C. II. de hospitalitate Clericor. — Arnold's wahre Abbildung der ersten Christen. Frankfurt und Leipz. 1712. 3. Bd. 12. Cap. von der ersten Christen Gastfreiheit. (Bei gehöriger kritischer Auswahl und Rücksicht auf die Zeit nicht unbrauchbar für diese Untersuchung.) — Auch findet man manches Gute in Winers bibl. Reallexikon 2. Aufl. in den Artt. Fremde — Gastfreundschaft — Reisen.

I) Allgemeine Bemerkungen über Gastfreundschaft im heidnischen und jüdischen Alterthume, und besondere Nothwendigkeit dieser Sitte in den Tagen des beginnenden Christenthums. — Wenn es im geselligen Zustande der Menschen zum Wohlbehagen gehört, nahe Freunde und Bekannte von seinem Eigenthume unentgeltlich zu

bewirthen und ihnen angenehme Unterhaltung zu verschaffen, oder auch selbst bei andern als Gast zu seyn; so liegt es noch tiefer in dem menschlichen Gefühle begründet, Fremden, welche eben durch ihre abgesonderte Lage als solche der Annehmlichkeiten ihres häuslichen und heimathlichen Lebens entbehren, mit Nachsicht, Freundlichkeit und Zuvorkommenheit zu begegnen, ihnen die Unannehmlichkeiten und Gefahren der Reise nach Kräften zu erleichtern und sie zu unterstützen. Ein Fremder bedarf der Nahrung und des Obdaches, und hat als Mensch gewissermaßen ein Recht, beides von seinen Mitmenschen zu erwarten (Gastrecht), obwohl er sie dazu nicht zwingen kann, und ein gefühlvoller Mensch gewährt dieß auch dem Dürftigen gern. Daher bildete sich schon in den frühern Zeiten bei allen nicht ganz wilden Völkern eine auf dem menschlichen Gefühle beruhende Convenienz, nach welcher man den Fremden die nothwendigen Bedürfnisse bereitwillig reichte, und welche bei vielen Völkern selbst Religionssache wurde. Die Beweise dafür liegen schon im heidnischen Alterthume vor. Wer dächte hier nicht unwillkührlich an das homerische Zeitalter, wo so häufig diese Sitte berücksichtigt ist (Odyss. Ges. 1, 123 seqq. — Iliad. Ges. 9. V. 129.). Herodot L. II. c. 94. erzählt besonders von den Lydiern, daß sie Gastfreundschaft im hohen Grade geübt hätten, und wohl diejenigen wären, von denen diese Sitte ausgegangen sei. Wie wichtig besonders den Griechen die Gastfreundschaft war, erhellt aus dem Umstande, daß sie dieselbe als eine Tugend ansahen, die von ihrer obersten Gottheit vom Jupiter selbst mit besonderm Wohlgefallen betrachtet werde, daher sie ihn auch *Ζεὺς ξένιος*, den Gastlichen, nannten. Uebrigens waren unter den Griechen die Kretenser und Athenienser wegen ihrer Gastfreundschaft bekannt, und führten darum auch den Namen *φιλόξενοι*; die Lacedämonier standen dagegen in desto schlimmerm Rufe, und wurden deshalb *ξενηλάται* genannt. — Bei den Römern war die Gastfreundschaft eben so gewöhnlich, und das jus hospitii wurde von ihnen eben so heilig gehalten. Zuweilen schlossen sie mit ganzen Staaten eine solche Verbindung (publicum hospitium), und schworen einander Treue bei dem Jupiter. Mehr ausgebildet war die Sitte der Gastfreundschaft bei den Römern, und die Bande des Gastrechts hielt man für stärker noch, als die Bande der Blutsfreundschaft. Wurde die Gastfreundschaft auf die ganze Familie und die Nachkommenschaft ausgedehnt, so gab man sich gegenseitig gewisse Zeichen (*σύμβολα*), welche in alten Zeiten in Geschenken bestanden (*ξένια*). Solche Geschenke wurden aufgehoben und auf die Nachkommen vererbt. In spätern Zeiten waren die Zeichen der Gastfreundschaft gewisse Täfelchen oder Würfel, welche man in zwei gleiche Theile theilte, und von denen ein Jeder einen Theil behielt, damit sie sich bei Vorzeigung derselben als Gastfreunde wieder erkennen möchten. In den Zeiten des gesteigerten Luxus und Reichthums in Rom hatten vornehme Römer zu dem Zwecke am rechten oder linken Ende ihrer Häuser eigene Zimmer für die Fremden, hospitalia genannt, welche besondere Eingänge hatten, um dieselben bei ihrer Ankunft zu empfangen. — Namhafte römische und griechische Schriftsteller thun dieser Sitte selbst bei noch rohen Völkern ihrer Zeit Erwähnung, z. B. Diod. Sic. 5, 28. 24. Caes. de bello gallic. 6, 23. Tac. German. 21. und mehrere ähnliche

Stellen. Dieß kann auch nicht befremden, da man diese Sitte ursprünglich bei nomadischen, der bürgerlichen Gesittung entfremdeten Völkern findet, woraus sich noch der Umstand erklären läßt, daß wir noch jetzt die Gastfreundschaft bei den nomadischen Arabern, Hottentotten und einzelnen Stämmen der Eingebornen in Amerika finden. Man vergl., was die Araber betrifft, den Art. Gastfreiheit in Winers bibl. Reallexikon, 2te Aufl. besonders in der Note. — War auch früher das Volk der Juden ein Nomadenvolk, und gehörte dem Oriente an, so darf es uns nicht wundern, wenn wir die Sitte der Gastfreundschaft hier schon früh vor — und später beibehalten finden, da sie mit Beschaffenheit der Zeit immer ein Bedürfniß blieb, wenn auch die Juden nach ihrem Auszuge aus Aegypten mehr ein Ackerbau und Gewerbe treibendes Volk wurden. Die Belege aus dem A. T. finden sich Genes. 18, 4. 19, 2. (wo das Fußwaschen — s. diesen Art. — als Zeichen der Gastfreundschaft angedeutet wird), Exod. 2, 20. Jos. 2, 1 seqq. Richt. 13, 15. 19, 23., wohin auch noch solche Stellen gehören, die auf das Verbrecherische verletzter Gastfreundschaft hindeuten, z. B. Hiob 31, 32. Genes. 19, 4 ff. Die Reden und Aussprüche Jesu nach dem Evangelium enthalten Anspielungen auf diese Sitte, Mt. 10, 11. 25, 35. Luc. 10, 38. Als eine höchst nothwendige Liebespflicht fordern die Apostel Gastfreundschaft Röm. 12, 13. 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. Hebr. 13, 2. 1 Petr. 1, 9. Versetzt man sich nun lebhaft in jene Zeit, so kann man auch die Gründe einsehen, warum die Apostel unter andern Pflichten besonders die Gastfreundschaft empfahlen. Denn a) war der apostolische Beruf ein ambulatorischer und die ersten Boten und Vertrauten Jesu gehörten wenigstens nicht zu den Reichern und Wohlhabendern. Ohne die Erleichterung, die ihnen allenthalben durch gastliche Aufnahme zu Theil wurde, hätten sie ihrem Berufe gar nicht nachkommen können. Daher rechnet auch Jesus nach Mt. 10, 11, ganz auf die milde, freundliche Behandlung der Seinigen von Seiten Anderer bei ihrem künftigen Apostelberufe. 2) Die Bequemlichkeit, durch Gasthäuser sich das Reisen zu erleichtern, fand damals noch nicht Statt: denn die Parabel Luc. 20, 30—37., wo eine Herberge und eines Wirthes gedacht wird, wird von den meisten Interpreten aus jener Intoleranz erklärt, nach welcher Juden mit den Samaritanern, und beide, Juden und Samaritaner, wieder mit den Heiden gastfreundschaftliche Verbindungen vermieden, weshalb wegen der vielen Reisenden durch Samarien Einrichtungen nöthig waren, die ungefähr mit den Karavansereien im heutigen türkischen Reiche verglichen werden können. 3) Die Verfolgungen, die früher von Seiten der Juden, später von Seiten der Heiden über die Christen ergingen, machten viele der letztern arm und heimathlos; deren Schicksal ohne gastfreundliche Aufnahme von ihren noch weniger beeinträchtigten Glaubensgenossen sehr traurig gewesen seyn würde.

II) Gastfreundschaft unter den Laienchristen ungefähr bis zu der Zeit, wo das Christenthum Staatsreligion im Römerreiche wurde. — Aus Ursachen, die der letzte Abschnitt dieses Art. entwickeln wird, beschränken wir uns nur, um die Gastfreundschaft früherer Christen zu beleuchten, auf diesen Zeitraum, der ungefähr die ersten vier Jahrhunderte umfaßt.

Auch die besondere Trennung der Laienchristen wird sich durch den nächsten Abschnitt rechtfertigen. — Wir werden das hierher Gehörige vielleicht dadurch am kürzesten fassen und am lichtvollsten darstellen, wenn wir folgende Puncte herausheben: a) Gastfreundschaft war wirklich in dem genannten Zeitraume unter den Christen aller Stände vorhanden. b) Sie machte sich in einigen eigenthümlichen äußern Gebräuchen und Einrichtungen bemerkbar. c) Ihr Geist war weniger engherzig als in der Heidenwelt, und entsprach schön der Idee edler, menschlicher Verbrüderung, die das Christenthum befördern wollte.

a) Schon die Apostel rühmen die Gastfreundschaft derer, die sich zum Christenthume bekehrt hatten. Nach Act. 16, 15. bat die bekehrte Purpurhändlerin Lydia den Paulus und seine Begleiter recht dringend, in ihrem Hause einzukehren. Paulus nennt Röm. 16, 23. den Gajus seinen und der ganzen Gemeinde Wirth. Mit besonderer Innigkeit spricht er von der großmüthigen Unterstützung der Gemeinde zu Philippi, und auch die Briefe der übrigen Apostel deuten es an, daß die ersten Herolde des Christenthums mit rühmlicher Gastfreundlichkeit von den Neubekehrten seien behandelt worden. Clemens Rom. in seinem ersten Briefe (der größtentheils für ächt gehalten wird), rühmt besonders die Gastfreundschaft der Corinther, und von den wohlhabenden Christen zu Antiochien wird erzählt, daß sie täglich gegen 3000 Individuen, Wittwen, Fremdlinge, Kranke verpflegt und unterstützt hätten. Eine Menge, zum Theil sehr anziehender, hierher gehöriger Thatsachen findet man in dem oben angeführten bekannten Buche: Arnold's Abbildung der ersten Christen p. 444 seqq. — Der deutlichste Beweis aber, daß die frühesten Christen Gastfreundschaft im hohen Grade übten, kann aus dem Munde ihrer Feinde entlehnt werden. Nach Lucian de Peregrino beschuldigt ein Heide einen andern ehemaligen Heiden, der Christ geworden war, er habe sich deswegen zu den Christen gewendet, weil „sie ihn wohl versorgt hätten. Er hätte unter ihnen überall freie Zehrung gehabt, und auf seinen Reisen sei er von andern Christen begleitet und unterstützt worden." — Ja selbst dem Julian entging dieser schöne Zug in dem Bilde der frühesten Christen nicht; denn Gregor. Naz. orat. I. in Julian. erzählt von ihm: „Er befahl gewisse Herbergen und Häuser zu bauen, die Fremdlinge darin aufzunehmen, den „Armen Gutes zu thun, und ihnen durch Empfehlungsschreiben an fremde „Orte zu nützen. Welches alles er von unsern Gewohnheiten abgesehen hatte." — Noch einen Beweis für die unter den Christen übliche Gastfreundschaft kann man auch aus dem Umstande abnehmen, daß reiche Mitglieder des Christenvereins nicht unbedeutende Vermächtnisse, um fremde Christen auf ihren Reisen und Wanderungen zu unterstützen, aussetzten. Zwar wird dieses Umstandes nur auf einigen Synoden des V. und VI. Jahrhunderts Erwähnung gethan, und zwar mit der Verwarnung, daß man mit diesen Vermächtnissen gewissenhaft umgehen möchte. Ist es aber auch hier wahr, wie wir es öfters gesehen haben, daß etwas schon lange Praxis in der Kirche gewesen seyn mußte, ehe es in die Synodal-Gesetzgebung übergehen konnte, so fehlten gewiß die Beispiele nicht in der von uns bestimmten Zeitperiode. Dergleichen Verordnungen gingen auch früh schon in die bürgerliche Gesetzgebung über. Justin. Novella VII. c. 2. XLIII. CXXIX.

c. 28. — Hierbei wird ein Umstand erwähnt, der für eine unserer früheren Behauptungen nicht unwichtig ist. Wir haben in dem Art. „Fluch und Segen" gezeigt, daß die gräßliche Verfluchungstheorie, die sich in den spätern Verwünschungsformeln findet, keinesweges Grund im N. T. habe, sondern von jüdischer und heidnischer Sitte entlehnt sei. Wir finden in den jetzt angeführten Vermächtnissen wohlhabender Christen für preßhafte, fremde Glaubensgenossen diese Conjectur zum Theil bestätigt; denn die testamentarischen Verfügungen dieser Art waren mit den furchtbarsten Flüchen und Verwünschungen abgefaßt, welche diejenigen treffen sollten, die etwas von dem Vermachten auf eine widerrechtliche Art sich aneignen würden. — Daß auch die ausgezeichnete Gastfreundschaft gegen Märtyrer besonders mit in diese Periode gehöre, werden wir in dem Art. gleiches Namens schicklicher und ausführlicher bemerken.

b) **Einige äußere Gebräuche, wodurch sich die Gastfreundschaft der frühesten Laienchristen bemerkbar machte.** — Dahin dürfen wir vor allen Dingen rechnen

aa) **die Sitte des Fußwaschens.** — Angedeutet findet man diesen Gebrauch sehr oft, sei es nun, daß man sich buchstäblich auf 1 Tim. 5, 10. bezog, oder daß das Fußwaschen schon lange als Anstandsgebrauch, oder auch als Erquickung für Reisende Statt gefunden hatte. (Man vergl. den Art. Fußwaschen.) Tertullian l. II. ad Uxor. c. 4. legt einer christlichen Frau, die aber mit einem heidnischen Manne verbunden war, welcher ihre Mildthätigkeit beschränkte, folgende Worte in den Mund. Sie dürfe keinem ankommenden Bruder den Kuß des Friedens geben, keinem Heiligen die Füße waschen, keinem Speise oder Trank anbieten. Und wenn ein Bruder aus der Fremde zu ihr komme, müsse sie ihn in einem andern Hause herbergen lassen. — Damit stimmt auch eine Ermahnung Augustin's zusammen, Serm. 195 de temp., wo es heißt: „Sammlet die Fremden in eure Häuser und waschet ihre Füße, trocknet sie mit dem Tuche ab, küsset sie und machet ihnen ein Bette." Dergleichen Stellen lassen sich aus den schriftlichen Denkmälern der ersten Jahrhunderte sehr viele beibringen, um zu beweisen, daß Friedenskuß und Fußwaschen mit zu den äußern Zeichen gehörten, wodurch man seinen gastfreundlichen Sinn gegen angekommene fremde Glaubensgenossen beurkundete. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die im Art. Fußwaschen erwähnte Sitte einiger Taufgesinnten, fremden Sectengenossen die Füße zu waschen, auf dieses Beispiel des christlichen Alterthums sich mit gründen mag. Hierher gehört auch noch

bb) **die Sitte, durch eigenthümliche Empfehlungsschreiben bei benachbarten Christen bedrängten oder verdächtig gewordenen reisenden Glaubensbrüdern zu nützen.** — Wir möchten diesen Gebrauch aus einer mehrfachen Quelle ableiten. Einmal war sie gewiß Nachahmung der apostolischen Gewohnheit. Andere bei entfernten Gemeinden zu empfehlen. So sagt Paulus Röm. 16, 1—2.: „Ich befehle euch „aber unsre Schwester Phöbe, welche ist im Dienste der Gemeinde zu „Kenchrea, daß ihr sie aufnehmt in dem Herrn, wie sich ziemt den „Heiligen, und thut ihr Beistand in allem Geschäfte, darin sie euer

„bedarf. Dann sie hat auch Vielen Beistand gethan, auch mir „selbst." — Denn wurde dieser Gebrauch auch durch die eigenthümliche Lage veranlaßt, in welcher sich die ersten Christengemeinden befanden, wie wir dieß im Art. Briefwechsel im christlichen Leben der ersten Jahrhunderte Nr. 1. nachgewiesen haben. Ja es wurde später auch durch die Vorsicht geboten, um würdige Glieder von unwürdigen zu unterscheiden, und auch selbst die wirkliche oder vermeintliche Rechtgläubigkeit spielt dabei eine wichtige Rolle. Es waren darum solche Schreiben von großer Wichtigkeit für die damaligen Christen. Sei es nun auch, daß sie vom Clerus, und namentlich vom Bischofe, ausgestellt wurden, so geschah doch die erste Anregung dazu von den Laienchristen. Man nannte dieß contesserationem hospitalitatis, und die für diesen Zweck ausgefertigten Briefe hießen literae systaticae, oder ironicae, und hatten auch außer der gegenseitigen Empfehlung und Unterstützung noch die Absicht, einzelne Individuen von diesem oder jenem Verdachte, theils in Beziehung auf Sitten, theils auch in Beziehung auf die Rechtgläubigkeit, zu befreien. (Vergl. den Art. Briefwechsel.) Aus Salvian ep. 114. (einem Schriftsteller des V. Jahrhunderts) lernt man, „daß diese Briefe in einem sehr beweglichen, mit Hyperbeln durchflochtenen „Styl abgefaßt waren, z. B. Ich empfehle euch diesen, als der „mein eigen ist, sowohl als mich selber. Weil ihr mich nun für euern „Zugehörigen haltet, so muß auch dieser euch zuständig seyn, weil er „euch angeht. Meine Empfehlung fließt aus einer überschwenglichen „Liebe. Denn ich empfehle ihn euch nach dem Geiste und zu Hoff„nung zukünftiger und göttlicher Dinge. Also nehmt ihn auf als mein „Eingeweide. Die Barmherzigkeit Christi unsers Herrn verhelfe, daß „dieser ganz euer werde." Aus den schriftlichen Denkmälern der von uns bestimmten Periode, ist noch zu bemerken,

cc) **daß der Geist der Gastfreundschaft unter den Laienchristen auch weit weniger engherzig war, als in der Heidenwelt, und der Idee edler menschlicher Verbrüderung, die das Christenthum befördern wollte, schön entsprach.** — Wenn die Gastfreundschaft in der Heidenwelt jener Tage genau genommen nur eine Sitte unter Vornehmen und Reichen war, wenn sie doch zuletzt auf einen klug berechneten Eigennutz hinauslief, so war die Gastfreundschaft der frühesten Christen wirklich edlerer Art. Sie kannte keinen Unterschied des Standes und des Reichthums, sie floß aus jener heil. Liebe und Verbrüderung, zu welcher das Christenthum aufforderte, und brachte in der That große und schwere Opfer. Diesen Umstand haben zuweilen die Apologeten des Christenthums recht glücklich herausgehoben, z. B. Arnobius adv. gentes. Manche hierher gehörige Stellen findet man auch im Auszuge in Tzschirners Geschichte der Apologetik. — Nicht unbrauchbar ist hier auch der Abschnitt bei Arnold l. l. p. 446 über den Unterschied der heidnischen und christlichen Gastfreundschaft. Will man sich überzeugen, wie in der Heidenwelt die schwachen Seiten, das Ausgeartete der Gastfreundschaft, die übrigens von einzelnen Philosophen warm empfohlen wurde, s. Plato l. VII. de lege, selbst eingestanden wird, und wie dieß auch christliche Lehrer und Schriftsteller scharf rügten, so darf man nur statt vieler Stellen vergleichen Theo-

phrast. Character. c. 21. und Gregor. Naz. in Jul. I. in mehrern Stellen. Es ist darum auch nicht zu verkennen, daß außer andern in die Augen springenden Tugenden der ersten Christen ihre edle geübte Gastfreundschaft das Christenthum vorzüglich mit empfohlen habe.

III) Besondere Verpflichtung des Clerus, namentlich der Bischöfe, zur Gastfreundschaft, und rühmliche Art, wie sie derselben nachkamen. — Auch diese Verpflichtung möchten wir aus einem doppelten Grunde ableiten, theils aus den besondern Stellen im N. T., wo dem Bischofe besonders geboten wird, gastfrei zu seyn (1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8.), theils auch aus dem Umstande, daß die Einkünfte und das nach und nach erlangte Besitzthum der Kirchen unter die unmittelbare Aufsicht der Bischöfe gestellt war. Synoden schon geboten das Kirchengut für gastfreundschaftliche Zwecke zu verwenden (Conc. Antiochen. c. 25.), und das Conc. Carthag. IV. c. 7. schärft diese Pflicht besonders den afrikanischen Bischöfen ein. Es fehlt darum auch nicht an Nachrichten, die in dem Bilde früherer Bischöfe diesen Zug der Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft besonders hervorheben, theils sprechen auch einzelne berühmte Bischöfe und Kirchenlehrer in dieser Periode von der Anwendung ihres Einkommens zu gastfreundschaftlichen Zwecken. — Um nur ein Beispiel dieser Art anzuführen, verweisen wir auf den Polycarpus (starb im J. 167 oder 69 den Märtyrertod), Bischof zu Smyrna, unter dessen ausgezeichneten Eigenschaften besonders die Gastfreundschaft gerühmt wird, die er selbst an seinen Feinden übte. S. J. Tr. L. Danz, Epist. ecclesiae Smirnens. de martyrio Polyc. Jenae 1818 et Euseb. KG. B. IV. c. 15.

Aeußerungen berühmter Bischöfe und Lehrer über denselben Gegenstand aus dieser Periode, z. B. eines Cyprian, Athanasius, Basilius M., Chrysostomus, Augustinus, hat Bingh. l. l. gesammelt Vol. II. p. 324. §. 7. de hospitalitate Clericor. — Wir wollen zum Beweise nur einige Stellen ausheben: Chrysostom. Serm. in Genes. Tom. II. p. 732. B. C. edit. Francof. rühmt als Presbyter zu Antiochien, von seinem Bischofe Flavianus daselbst (dessen beredter Panegyrist er auch übrigens ist). Cujus domus Peregrinis et advenis patet, omnes, qui undique tribulationes sustinent, veritatis tuendae causa conveniunt, hanc sibi hospitam domum inveniunt, hanc ministram et ita in omnibus famulantem, ut nesciam, utrum hujus an peregrinorum dicenda sit domus. Imo vero propterea magis hujus est, quia peregrinorum est; nam et nunc quod nostrum est, tunc magis nostrum erit, si sit nobis commune cum fratribus. Melius enim servatur pecunia, quae in dextra pauperis collocatur. — Auf ähnliche Art läßt sich auch Augustin. Serm. 48 de diversis sive de vita Clericor. Tom. V. p. 1382 edit. Paris. vernehmen: Enthecam nobis habere non licet, sagt er hier, non enim est episcopi servare aurum et revocare a se mendicantis manum. Quotidie tam multi petunt, tam multi nos inopes interpellant, ut plures tristes relinquamus, quia, quod possimus dare omnibus, non habemus. Aehnliche Beispiele lassen sich noch sehr viele anführen, und wenn wir oft hier freundlichen sittlichen Bildern in der Person ehrwürdiger Bischöfe be-

gegnen, so ist der Contrast desto schreiender, wenn wir damit das Leben der meisten Bischöfe im Mittelalter vergleichen.

IV) Allmähliges Aufhören der früher eigenthümlich gestalteten Gastfreundschaft unter den Christen abwärts vom IV. Jahrhundert, und Ursachen dieser Veränderung. — Wenn wir auch noch gegen das Ende des IV. Jahrhunderts in Concilien sowohl, wie in Schriften berühmter Kirchenlehrer die Gastfreundschaft noch immer warm und kräftig empfohlen finden, so hört sie doch allmählig auf, Sache der Einzelnen zu seyn, und verwandelt sich in eine Angelegenheit, die mehr von der Verwaltung ganzer Kirchen, von ascetischen Vereinen, und selbst von der bürgerlichen Obrigkeit betrieben wird. Da wir jedoch in einem besondern Artikel über das Armenwesen und die Wohlthätigkeitsanstalten im christlichen Leben sprechen werden, so verweisen wir auf diesen und führen im Allgemeinen und in der Kürze folgende Ursachen der veränderten Sitte an:

1) Die Verfolgungen hatten aufgehört und mithin die Anzahl der Unglücklichen, die einer augenblicklichen Hülfe bedurften, welche die Gastfreundschaft gewähren mußte.

2) Die sich jetzt schon bildenden Mönchs- und Nonnenklöster sahen sich als besonders dazu verpflichtet an, Gastfreundschaft gegen Fremde und Wohlthätigkeit gegen Arme zu üben.

3) Die christlichen Obrigkeiten widmeten dem Armenwesen und der leidenden Menschheit selbst immer mehr Aufmerksamkeit, und es entstanden unter dem Namen der Hospitäler Versorgungs- und Verpflegungshäuser für das dürftige Alter und für Kranke.

4) Das bürgerliche Leben bildete sich nach und nach so aus, und das Geld wurde ein solches Ausgleichungsmittel, daß die Gastfreundschaft, wie sie in der frühesten christlichen Periode bestanden hatte, sich nothwendig ändern mußte, und im mindern Grade nöthig war. Was die christliche Sittenlehre von dem Gebote der Gastfreundschaft auch jetzt noch beizubehalten hat, findet man gut gezeigt in Reinhard's System der christlichen Moral 3r Bd. §. 304. Daß jedoch dasselbe Gebot in unsern Tagen sich wesentlich modificiren muß, ist gründlich aus einander gesetzt: in Pörschke's Einleitung in die Moral p. 338 ff. — Will man sich recht fühlbar machen, wie tief die ächte Humanität, die eine so schöne Frucht des aufblühenden Christenthums war, in den Tagen des Mittelalters gesunken sei, so zeugt nichts mehr davon, als die grausame Behandlung der Fremden, welche in diesem Zeitraume fast bei allen europäischen Nationen Statt fand. Hierher gehört namentlich das grausame Strandrecht, und das barbarische Droit d'aubaine, das sich zwar nach dem Bildungsgange der europäischen Menschheit erklären läßt, aber nach den Grundsätzen des Christenthums nimmer gerechtfertigt werden kann.

13.

Gebet,

gemeinschaftliches in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen.

I. An wen richtete man bei der öffentlichen, gemeinschaftlichen Gottesverehrung das Gebet? II. In welcher Ordnung folgte es auf einander? III. Verschiedene Arten des öffentlichen Gebetes. IV. Aeußere Gebräuche bei dem öffentlichen Gebete und Tagesstunden, an welchen man es zu verrichten pflegte. V. Einfluß der Reformation auf das Gebet in den christlich-kirchlichen Versammlungen und Fortdauer desselben in dem Cultus unsrer Tage.

Literatur. J. Hildebrand de precibus vet. Christian. libri III. a) sacrar. antiquitt. de precib. veter. christianor. libellus 1655 et 1702. — b) Rituale orantium etc. 1656—1702. — c) de invocatione Sanctor. et precib. pro defunctis. — In J. Hoornbeck's miscell. Sacr. Ultraj. 1689 findet sich eine noch specieller hierher gehörige Abhandlung de precibus eccles. — Die neueste Monographie über diesen Gegenstand ist: De publicis vet. Christian. precibus (theolog. Doctor-Dissertat.) Auctore Joach. Guil. Suringar. Lugduni Batav. 1833. Menzel 111 S.

Allgemeinere Werke. Bingh. antiquitt. eccl. Vol. V. p. 299—319. — Vol. VI. p. 206—239. — Augusti's Denkwürdigkeiten 4r und 5r B. — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 1r Bd. p. 122 ff. 2r B. p. 68 f. p. 163—90. (Die noch speciellern Monographien, die sich auf einzelne Puncte dieses Artikels beziehen, werden in der Abhandlung selbst am schicklichen Orte angeführt werden.)

1) **An wen richtete man bei der öffentlichen gemeinschaftlichen Gottesverehrung das Gebet?** — Daß hier nicht vom Gebete im moralischen und ascetischen Sinne die Rede sei, sondern vom Gebete als besonderer Bestandtheil der christlich-kirchlichen Liturgie, versteht sich von selbst, und ist bereits ange-

deutet worden im Art. Cultus Nr. II. 1. Forscht man nun nach dem Objecte des Gebetes, so ergiebt sich, daß man nur den alleinigen Gott anbetete, und daß mithin jedes solches Gebet ein Bekenntniß des Monotheismus war. Für diese Behauptung lassen sich unzählige Stellen anführen. Wir erwähnen hier nur Justins, des Märtyrers 2. Apologie p. 63, wo er ausdrücklich sagt: Christianos nullum nisi solum Deum adorare. Dasselbe geschieht vom Tertullian apolog. c. XXX. Daraus läßt sich auch die standhafte und verneinende Weigerung der Märtyrer erklären, wenn man sie zur Abgötterei zwingen wollte. Immer erklärten sie, daß sie nimmer zu einem Cultus zurückkehren könnten, wo der Grundsatz gelte: Deos Deasque veneror. Besonders geben sich die christlichen Apologeten viel Mühe, zu beweisen, daß die christliche Lehre von Vater, Sohn und Geist, später Trinitätslehre, nichts weniger als Tritheismus sei, und daß Gebete an den dreieinigen Gott gerichtet den christlichen Monotheismus keineswegs beeinträchtigen. In Beziehung auf die Juden that dieß Tertullian. adv. Praxeam c. 51. Daraus läßt sich auch das Bestreben christlicher Apologeten und Dogmatiker erklären, daß sie im Judenthume selbst schon eine Trinität angedeutet wissen wollten. S. Jo. Henr. Maji Synopsis theol. judaic. vet. et novae. 1698. — Auch gegen die Häretiker, die unter dem gemeinschaftlichen Namen der Antitrinitarier bekannt sind, und die der katholischen Kirche theils Duotheismus, theils Tritheismus vorwarfen, kämpften sie auf ähnliche Art. Tertull. adv. Prax. c. 3. Besonders deutlich ist hier eine Stelle in Cyrillus von Jerusalem 16. Catechese c. 4. — Jedoch vertheidigte man nicht nur die Trinitätslehre gegen jene Beschuldigung, als beeinträchtige sie den christlichen Monotheismus, sondern man gab sich auch Mühe, sie zur Unterscheidungslehre des Christenthums zu erheben, wovon besonders der Umstand zeugt, daß man die Trinität bei jeder Gelegenheit, besonders aber bei der Doxologie, Psalmodie und Hymnologie erwähnte. Die Verehrung der Dreieinigkeit war im 4. und 5. Jahrhundert so allgemein, daß man auch in den Fällen, wo blos das einfache Wort Gott gebraucht wurde, eine Anbetung des dreieinigen Gottes voraussetzte. Ja man nahm an, daß jedes Gebet, welches an eine einzelne Person der Gottheit gerichtet sei, dennoch als an die ganze Dreieinigkeit gerichtet angesehen werden müsse. Mit besonderm Fleiße gesammelt findet man die Belege für das jetzt Gesagte in Bingh. l. l. Vol. V. l. 13. c. 2. Jedoch fehlte es auch

b) nicht an öffentlichen Gebeten, die an Jesum Christum gerichtet waren. Doch gilt auch hier das schon oben Bemerkte, daß jedes solche Gebet für eine Verherrlichung des dreieinigen Gottes gelten sollte. Uebrigens lag aber auch dabei noch zum Grunde, daß solche Gebete zugleich auch als Hinweisungen auf die Gottheit Christi und als Commentare der Logologie und Christologie zu betrachten seien. Schon die mehrmals angeführte Stelle aus dem bekannten Brief des Plinius (Epist. ad Trajan. l. X. ep. 97.) kann dieß beweisen, wo es von den Christen heißt: Quod essent soliti etc. carmen Christo dicere quasi Deo. Mit besonderem Fleiße hat auch hier wieder Bingham die Beweise aus dem III. Jahrhunderte gesammelt.

c) Gebete an den heil. Geist kommen in allen den Doxologien vor, wo die Trinität berücksichtigt ist. Justin. apolog. II. p. 95.

Clemens Alexandr. paedagog. l. III. p. 311 und in vielen andern Stellen. Auch spricht für die Anbetung des heil. Geistes der schon oben angeführte Umstand, daß die Häretiker die Lehrer der orthodoxen Kirche des Tritheismus beschuldigten.

d) Gebete an Märtyrer, Heilige, Engel und die Jungfrau Maria. Daß diese vor dem IV. Jahrhundert nicht Statt fanden, erweist theils Bingh. l. l. Vol. V. l. 13. c. 3., theils ist auch das hierher Gehörige in den Artt. Heilige, Märtyrer, Mariaverehrung u. s. w. erwähnt worden.

II) Ordnung des öffentlichen christlichen Gebetes. — Um hierüber etwas Genaueres zu bestimmen, muß man die verschiedenen Formen des öffentlichen Gottesdienstes nicht vergessen. Eine andere Stelle fand das öffentliche Gebet im Zeitalter der Apostel und ihrer Schüler, eine andre Stelle, als sich die Missa Catechumenorum und Fidelium ausbildete, und eine andre Stelle in den spätern Jahrh., wo dieser Unterschied aufhörte, und die Messe ein Hauptbestandtheil in der öffentlichen Gottesverehrung wurde. Was nun die früheste Einrichtung des christlichen Gottesdienstes betrifft und die Nachrichten darüber im N. T., so wie bei den apostolischen Vätern und den frühesten Kirchenscribenten; so läßt sich nach ihnen im Allgemeinen mehr bestimmen, daß in den öffentlichen Versammlungen gebetet wurde, als nach welcher Ordnung es geschah. (Cultus der Christen Nr. II.) Wahrscheinlich fand hierüber keine bestimmte Observanz Statt, und Hildebrand in seiner Schrift de precibus veterum Christ. erklärt sich im Allgemeinen dahin, daß man auf den Anfang, auf die Mitte und das Ende der gemeinschaftlichen Gottesverehrung das Gebet vertheilt habe. — Bestimmter werden hier die Nachrichten, nachdem die Missa Catechumenorum und Fidelium sich ausgebildet hatte.

A) Was die erstere anbetrifft, so fand hier das Gebet mehr nach der Predigt Statt. Doch verstehen wir hier nur das Gebet im engsten Sinne, das Kirchengebet, denn wollte man dahin die kurzen Segenswünsche, oder das stille Gebet zwischen der Psalmodie und Aehnliches rechnen, so würde sich freilich auch das Gebet durch die ganze Missa Catechumenorum ziehen. Bei der Predigt konnten allerlei Hörer zugegen seyn, nicht aber bei dem öffentlichen Gebete der Christen. Eine Gattung dieser gemeinschaftlichen Gemüthserhebungen war nur für die Fideles im engern Sinne, für die Catechumeni genuflectentes und competentes berechnet; Juden hingegen, Ungläubige und diejenigen Catechumenen, welche griechisch ἀκροώμενοι, und lateinisch audientes hießen (s. den Art. Catechumenat), mußten sich bei dem Gebete nach der Predigt entfernen. Sobald diese daher beendigt war, rief ein Diaconus auf einem etwas erhabenern Orte in der Versammlung aus: Ne quis audientium, ne quis infidelium. — Sobald es nun stille geworden war, rief abermals ein Diaconus aus: Orate catechumeni et omnes fideles pro illis cum attentione orent, dicentes: Kyrie eleison. Hierauf that der Diaconus ein Gebet für sie, welches προςφώνησις ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων genannt wurde, weil es sowohl eine Ermahnung als eine Anweisung war, wie für sie gebetet werden sollte. Nachdem dieß Gebet gesprochen worden war, wendete sich der Diaconus zu den Catechumenen, und sagte: „Ihr Catechumenen, steht

auf, bittet um den Frieden Gottes, damit ihr heute und die ganze Zeit eures Lebens in Ruhe und ohne Sünde zubringen mögt, ein christliches Ende nehmt, und Vergebung eurer Sünden bei ihm findet. Empfehlt euch dem ewigen Gotte durch Christum." Zu jeglicher Bitte sagte das Volk (an manchen Orten besonders die Kinder) κύριε ἐλέησον. Nun forderte der Diaconus abermals auf, sich niederzubücken, um die bischöfliche Benediction zu empfangen, nach deren Beendigung der Diaconus die Catechumenen mit den Worten entließ: Exite Catechumeni in pace! Auf ähnliche Art wurde nun auch für die sogenannten Energumenen, competentes et poenitentes genuflectentes gebetet. Dabei ist zu bemerken, daß diese Gebete nur kurz waren, und auch nicht immer gehalten wurden. Das Gebet für die Competentes z. B. verrichtete man nur einige Zeit vor der Taufe. Formulare von diesen zeither erwähnten Gebeten und Segnungen finden sich in den Constitut. apost. l. VIII., in mehrern einzelnen Capiteln Chrysostom. hom. II. in 2. Cor., in mehrern Synodalbeschlüssen, und die Beweise dafür findet man abermals sorgfältig gesammelt in Bingh. l. l. Vol. VI. l. 14. c. 5. Bei den verschiedenen Urtheilen über die apostolischen Constitutionen könnte es bedenklich scheinen, daß wir auf die darin enthaltenen Gebetsformeln einen Werth legen. Allein man vergleiche das, was in dem Art.: Liturgische Schriften wird gesagt werden, und erwäge in Absicht auf die hierher gehörigen Formeln Folgendes: 1) Sie tragen das Gepräge des höchsten Alterthums an sich, und der Kenner des letztern, der spätere Erzeugnisse ähnlicher Art mit diesen vergleicht, wird schon durch ein gewisses Gefühl auf das ächt Alterthümliche derselben schließen müssen. 2) Die beobachtete Unterscheidung der Missa Catechumenorum und Fidelium spricht für ein Zeitalter, wo die disciplina arcani von höchster Wichtigkeit war, und stimmt mit dem, was Tertullian, Cyprian, Origenes u. a. darüber vortragen, genau zusammen. 3) Bei einigen Gebeten läßt sich der im 4. und 5. Jahrhunderte davon gemachte Gebrauch bestimmt nachweisen. Dieß ist namentlich beim Chrysostomus zuweilen so der Fall, daß man entweder annehmen muß, dieser berühmte Kirchenlehrer habe die Constitutionsformulare vor sich gehabt, oder diese wären erst nach Chrysostomus u. a. compilirt worden. Da nun das Letztere völlig unerweislich und unwahrscheinlich ist, so kann nur das Erstere als die richtige Meinung angenommen werden. S. Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 5. 137—38. — Uebrigens sind diese Gebetsformeln gewiß sehr zweckmäßig, und oft in kräftigen biblischen Stellen abgefaßt, so daß sie in dieser Hinsicht auch jetzt noch als Muster können betrachtet werden. Wir wollen zum Beweise nur in der Uebersetzung die Segensformel hersetzen, welche der Bischof unter Auflegung der Hände über die Poenitentes aussprach. Sie findet sich Constit. apost. l. VIII. c. 9.

Allmächtiger, ewiger Gott, Herr der ganzen Welt, Schöpfer und Regierer aller Dinge! Du hast den Menschen durch Christum als Schmuck der Welt (κόσμου κόσμον ἀναδείξας) dargestellt, und ihm ein angebornes (νόμον ἔμφυτον) und geschriebenes Gesetz gegeben, damit er demselben gemäß als ein Vernunftwesen (ὡς λογικόν) lebe; und du hast ihm, nachdem er gesündigt, durch deine Güte einen sichern Grund zur Buße gegeben. O blicke auf

sie, welche den Nacken ihres Geistes und Leibes beugen! Du willst ja nicht den Tod des Sünders, sondern seine Buße, daß er sich von seinem bösen Wege bekehre und lebe. Du hast die Buße der Niniviten angenommen, und willst, daß allen Menschen geholfen werde und daß alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Du hast den Sohn, welcher seine Habe lüderlich aufgezehrt, mit väterlichem Erbarmen seiner Buße wegen wieder aufgenommen. O so nimm auch jetzt die Sinnesänderung dieser Flehenden an! Denn es ist kein Mensch, der nicht wider dich sündigte; und wenn du willst Sünde zurechnen Herr! Herr! wer wird vor dir bestehen? Bei dir ist aber die Vergebung. Bringe sie wieder zu deiner heiligen Kirche, zur vorigen Würde und Ehre durch Christum unsern Gott und Heiland, durch welchen dir sei Preis und Verehrung in dem heiligen Geiste, in Ewigkeit. Amen! Hierauf soll der Diaconus sprechen: Ihr seid entlassen (ἀπολύεσθε), Bußfertige!

Uebrigens ist es nicht unwahrscheinlich, daß alle diese Gebete in der **Missa Catechumenorum** nur im Schiffe der Kirche vor dem **Pulpito**, und nicht vor dem Altar gesprochen wurden. **Augustin. hom.** 237. de tempore. Es ist darüber gestritten worden, ob das Verfahren, die **Missa Catechumenorum** betreffend, in der abend= wie in der morgenländischen Kirche dasselbe gewesen sei. Jedoch nach dem, was Bingh. Vol. VI. l. 14. c. 5. p. 229 anführt, scheint hier die Praxis in beiden Kirchen nicht wesentlich verschieden gewesen zu seyn. Eine andere Ordnung fand nun Statt:

B) in der **Missa Fidelium.** Jetzt mußten sich die Catechumenen, Energumenen, Büßende, ausgenommen die sogenannten **Consistentes** entfernen, und es bildete sich eine eigene gottesdienstliche Versammlung, in welcher das Gebet folgende Stellung fand.

a) Das Anfangsgebet von jedem in der Stille für sich gesprochen (εὐχὴ διὰ σιωπῆς oder κατὰ διάνοιαν — **preces per silentium**). S. **Conc. Laod. c.** 19. **Chrysostom. hom.** 57. **Tom.** 5. In diesem stillen Gebete, das auch hin und wieder zwischen den einzelnen Gebeten üblich war, bekannte man sich als Sünder, und bat Gott um Vergebung **Basil. ep.** 63. — Dann folgte

b) εὐχὴ προςφωνήσεως, so benannt, weil dabei nicht nur ein Aufruf zum Gebete an das Volk Statt fand, sondern auch eine Anweisung gegeben wurde, wie man bitten sollte. Die apostolischen Constitutionen enthalten ein solches Formular l. 8. c. 9—10. Wie ein Diaconus dazu aufforderte, so sprach er auch die einzelnen Bitten für die ganze Kirche, für die eigene Gemeinde, für Geistliche, für Kranke, Reisende, Gefangene u. s. w. dem Volke vor, welches zu jeder Bitte die Worte κύριε ἐλέησον nachsprach. Es war dieß also gleichsam ein Wechselgebet zwischen dem Diakon und dem Volke.

c) Nun sprach der Bischof oder Presbyter ein Gebet allein, welches den Inhalt des Wechselgebetes kurz wiederholte und ebenfalls mehr Fürbitten enthielt. Die Griechen nennen es ἐπίκλησιν, die Lat. **collectam**, nicht unwahrscheinlich von dem zusammengedrängten Inhalte des oben erwähnten Wechselgebetes. Nach Beendigung desselben schloß das Volk mit Amen. (S. den eig. Art. Collecte.) **Cfr. Conc. Mi-**

lev. can. 12. Agathens. c. 30. — Augustin. de dono perseverantiae c. 23. — Nun wurden die sogenannten Oblationen dargebracht (s. den Art.), und nachdem dieses geschehen war, begann

d) das eigentliche längere Kirchengebet. — Eingeleitet wurde es auf folgende Weise. Der Diaconus gab zuförderst eine laute Erinnerung zur Stille und Aufmerksamkeit mit dem Worte *προσεύχωμεν*. Der Bischof oder Priester grüßte hierauf die Gemeinde mit den Worten: der Friede Gottes sei mit euch allen! welches die Gemeinde beantwortete: und mit deinem Geiste. — Hierauf sagte der Diaconus zu den Versammelten: Grüßet euch unter einander mit dem heil. Kusse. Hierauf küßten die Cleriker den Bischof und sich selbst unter einander. Gleiches thaten die Laien, doch das männliche und weibliche Geschlecht für sich. Während dieser Zeit sahen einige Diaconen und Subdiaconen auf Ordnung in der Versammlung, und einer der letztern brachte dem Bischofe oder Priester Wasser, um ihre Hände zu waschen, welches ein Zeichen seyn sollte von der Reinigkeit der Gott gewidmeten Seelen. Nun rief ein Diaconus wieder folgende Worte: „Es bleibe kein Catechumene gegenwärtig, kein Hörer, kein Ungläubiger, keiner von der Partei der Ketzer. Ihr, die ihr das erste Gebet gethan habt, gehet nun von hinnen. Ihr Mütter, nehmt eure Kinder und bringt sie nach Hause. Niemand hege gegen den Andern eine Feindschaft in seinem Herzen. Niemand sei ein Heuchler. Laßt uns aufrichtig seyn vor dem Herrn mit Furcht und Zittern, um unser Opfer zu bringen. — Indem nun die *δῶρα*, oblationes von den Diaconen auf den Altar gelegt wurden, vor welchem der Bischof mit den Aeltesten stand, betete jener still für sich, bezeichnete sich an der Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes mit einem weißen Kleide angethan. Nach geendigtem stillen Gebete sagte er zur Gemeinde: Die Gnade des allmächtigen Gottes, die Liebe unsers Herrn Jesu Christi und die Gemeinschaft des heil. Geistes sei mit euch allen, Amen! worauf das Volk abermals antwortete: und mit deinem Geiste. — Der Bischof ermahnte nun mit den Worten: Eure Herzen in die Höhe! und es wurde geantwortet: wir haben sie zu dem Herrn gerichtet. Laßt uns dem Herrn danken, fuhr der Bischof fort, und das Volk entgegnete: solches ist billig und recht.

Nun sprach der Bischof das längere Gebet, das wir wegen Mangel des Raums nicht wörtlich mittheilen, sondern nur kurz beschreiben wollen. — Es begann mit Lobpreisungen des Schöpfers und seines mächtigen und gütigen Waltens in der Natur wie im Menschenleben, und besonders in der Geschichte des israelitischen Volkes. Ein anderer Theil machte auf die große Wohlthat aufmerksam, die Gott den Menschen durch Jesum erwiesen habe. In dieser Gebets-Abtheilung ist das Wichtigste aus der Lebensgeschichte Jesu angedeutet, besonders aber, wie er das Abendmahl einsetzte. Hier, indem Brod und Wein consecrirt wurde, sind die Einsetzungsworte und andere paulinische Stellen vom Abendmahl gebraucht, und dann folgen Bitten um würdigen Genuß des Abendmahls und Danksagung für diese Wohlthat. Daran schließen sich die mannigfaltigsten Fürbitten, die mit einer Doxologie auf Vater, Sohn und Geist endigen. — Nun sprach der Bischof wieder die Worte: Der Friede Gottes sei mit euch allen! worauf das Volk antwortete: und mit deinem Geiste. — Jetzt folgte ein solches Gebet von

Seiten des Diacons, und eine Collecte vom Bischofe, wie wir unter b und c bereits beschrieben haben. — War dieß beendigt, so ermunterte der Diacon noch einmal zur Aufmerksamkeit, und der Bischof mußte zum Volke sagen: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, und darauf antwortete das Volk: Es ist Ein Heiliger, Ein Herr, Ein Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters hochgelobet in Ewigkeit. Amen. Ehre sei Gott in der Höhe ꝛc. Hosianna dem Sohne Davids; gelobt sei der Herr, der da gekommen im Namen des Herrn, und sich uns geoffenbart hat; Hosianna in der Höhe! Zum Beschlusse dieses allgemeinen Kirchengebetes betete man noch das Vaterunser; jedoch war auch bei einigen Gemeinden gebräuchlich, vor demselben noch das Symbol. apostol. oder Nicaenum zu sprechen. Nach dem Vaterunser wurde der Segen gesprochen Conc. Aurel. 3. c. 28., und zwar vor Austheilung des Abendmahles, Conc. Tolet. 4. c. 18. Eben dieß galt auch von der Absolutio und benedictio poenitentium, die nicht minder dem Vaterunser vorausging. — Das zeither Gesagte über die Ordnung des Gebets in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen ist aus dem entlehnt, was die apostolischen Constitutionen darüber anführen. Aber auch andere bewährte Schriftsteller, wie Justinus Martyr, Tertullian, Origenes, Chrysostomus, Cyrillus u. a., deuten darauf hin, daß in ihrem Zeitalter das öffentliche Gebet ungefähr diese Stellung eingenommen habe, und dieses Inhalts gewesen sei. Die Beweise dafür hat hier wieder mit großer Sorgfalt gesammelt Bingh. l. l. Vol. VI. l. 15. c. 3. Auch wird Manches zur Bestätigung des Gesagten in den Art. Liturgien und liturgische Formeln vorkommen. — Wie aber auch hier wieder Veränderungen vorgingen, nachdem die disciplina arcani außer Gebrauch kam, darüber wird sich auch an einigen andern Orten schicklicher das Nöthige sagen lassen.

III) Verschiedene Arten des öffentlichen Gebetes. — 1) Gewöhnlich rechnet man zum Gebete, wenn man den Inhalt desselben berücksichtigt, 4 Stücke: Bitte, Fürbitte, Danksagung und Lob Gottes. Bitte bezieht sich auf Güter, die uns noch fehlen, Fürbitte auf Güter, die Andern mangeln, Dank auf Güter, die wir schon erhalten haben, und Lob auf Gott, in wiefern er das höchste Gut ist. Diese Elemente des Gebetes treten nun in den ältesten Gebetsformeln entweder alle hervor, wie z. B. in dem größern Gebete, das in der Missa Fidelium nach den dargebrachten Oblationen vom Bischofe verrichtet wurde, oder es neigte sich auch nur mehr zur Bitte und Fürbitte hin, wie in den meisten kürzern Gebeten sowohl in der Missa Catechumenorum als Fidelium, oder sie haben besonders das Lob Gottes zum Gegenstande, und zwar bald in längern Stellen, bald auch nur in kurzen Formeln. Alles dieß erläutert zum Theil schon das Gesagte, zum Theil wird es auch noch in andern Artikeln, z. B. liturgische Formeln und dergleichen, Bestätigung erhalten. — Ein anderer wichtiger Gesichtspunct, nach welchem sich die öffentlichen Gebete beurtheilen lassen, ist

2) der Umstand, ob sie laut oder in der Stille gesprochen wurden. Das stille Gebet, wie wir es als Anfang der Missa Fidelium bereits erwähnt haben, schreibt sich aus den Zeiten der disciplina arcani her. Anfänglich war es wohl weiter nichts als das Gebet des Herrn, wel-

ches nach den Kirchenordnungen den Profanen und Catechumenen nicht bekannt gemacht werden durfte. (S. d. Art. Vaterunser). Die Gläubigen beteten es im Beiseyn der Catechumenen nicht laut, sondern für sich oder in Gedanken. Bei der Communion, wo die Profanen und Catechumenen entfernt waren, wurde es laut gebetet. (S. auch hier den Art. Vaterunser, wo der Umstand näher erörtert ist, wie das Geheimhalten des Vaterunsers vor den Catechumenen zu verstehen sei.) Das laute Gebet war theils ein Wechselgebet zwischen dem Diacon und Volke, oder es wurde allein besonders vom Bischofe oder Presbyter gesprochen.

3) Auch die größere oder geringere Festlichkeit der Tage, an welchen das öffentliche Gebet gesprochen wurde, kann wieder verschiedene Arten desselben bilden. Daher können wir hier wieder unterscheiden

a) Festgebete. Formulare zu Gebeten an den drei hohen Festen finden sich in den ältesten Liturgien, z. B. in der syrischen und in dem Missale Gothico.

b) Sonntagsgebete. Die ältesten derselben findet man in den apostolischen Constitutionen l. VII. c. 36.

c) Wochengebete. Auch von ihnen findet man Formulare in den eben erwähnten Constitutionen l. VII. c. 47—48. (Vergl. den Art. Litanei.)

d) Morgen- und Abendgebete. Wir finden ein hierher gehöriges Formular unter dem Titel προςευχὴ ἑωθινή (oratio matutina), und ἑσπερινός (oratio vespertina in den Constitut. Apost. l. VIII. c. 47—48. ed. Cotel. p. 588 seqq.). — Merkwürdig ist dabei, daß der Formel, womit der Frühgottesdienst begonnen, und der Abendgottesdienst beschlossen wurde, nämlich Luc. 2, 14. Ehre sei Gott in der Höhe ꝛc., schon Athanasius de virginitate p. 1051 et 57 gedenkt. Luther hat sie ebenfalls unverändert beibehalten.

e) Einige andere Gebete, die noch in den apostolischen Constitutionen enthalten sind, z. B. das Gebet über die göttliche Vorsehung l. VII. c. 33. — Das Lob der Geschöpfe ibid. c. 35. — Andere beziehen sich auf die Administration der Taufe, des Abendmahls, der Priesterweihe, und sind theils schon erwähnt worden im Art. Abendmahl III. b, theils wird ihrer noch in den dahin einschlagenden Art. Erwähnung geschehen. Hierher gehört auch noch das schöne, würdig abgefaßte Gebet für die Entschlafenen (προςφώνησις ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων) Const. Apost. l. VIII. c. 41. ed. Cotel. p. 423—24. — Noch ist ein Gebet von besonderer Merkwürdigkeit, es ist das sogenannte Soldatengebet. Die Formel dazu schrieb nach Eusebius de vita Constantin. M. l. IV. c. 20. Constantin selbst. Da es kurz ist, wollen wir es im Auszuge mittheilen: „Dich, der du allein Gott bist, „erkennen wir; dich, o König bekennen wir; dich, o Helfer rufen wir „an! durch dich haben wir Siege erlangt, durch dich die Feinde überwunden. Wir bekennen, daß wir das Glück der Gegenwart dir verdanken, und daß wir das Glück der Zukunft von dir erwarten. Wir „alle flehen mit Demuth zu dir, und bitten von dir, daß du unsern „Kaiser Constantin mit seinen geliebten Kindern uns noch lange im „guten Wohlseyn und als Sieger erhalten mögest." Daß Constantin wirklich, nicht aber Eusebius, der Concipient dieses Gebetes ist, ergiebt sich

nicht nur aus der bestimmten Versicherung des Letztern, sondern es ist auch an sich wahrscheinlich, da Constantin sich so gern τὸν ἐπίσκοπον τοῦ ἐκτός nannte

IV) Aeußere Gebräuche bei dem öffentlichen Gebete und Zeit des Tages, wann man es zu verrichten pflegte.

a) **Das Stehen.** Wie es im Alterthume, und auch noch jetzt im Oriente die gewöhnliche Sitte war und ist, stehend zu beten, so ging sie wahrscheinlich aus dem Judenthume in das Christenthum über. Im A. und N. T. kommen zwar keine bestimmten Vorschriften darüber vor, wohl aber Andeutungen, daß man so gebetet habe. S. 1 B. Mos. 18, 22. 19, 27. 2 Chron. 20, 13. 1 Sam. 1, 26. Hiob 30, 20. vgl. Luc. 18, 11—13. Mt. 6, 5. Mrc. 11, 25. — Die Menge von Stellen ist groß, die man aus dem christlichen Alterthume zum Beweis anführen kann, daß das Gebet sowohl an Sonntagen, als auch bei der Feier der hohen christlichen Feste stehend verrichtet wurde. Clem. Alex. Strom. 7. Conc. Nicen. c. 20. Epiphan. exposit. fidei n. 22. August. ep. 119. c. 17. u. a. m. Man kann daher diese Sitte mehr als Regel, denn als Ausnahme betrachten. Ueber den nächsten Grund derselben ist man nicht ganz einig. Bald soll damit die Auferstehung Jesu angedeutet werden, bald auch, wie Basilius M. de spiritu sancto c. 27 will, das Bild unsrer künftigen Hoffnung. Uebrigens muß aber das Stehen beim Gebete ein besonderer Vorzug und ein Recht der Gläubigen im engern Sinne gewesen seyn; denn den Büßenden war das Stehen beim Gebet ausdrücklich untersagt. Auch Ambrosius wollte den Catechumenen das stehende Gebet nicht gestatten. S. Bürgers dissert. de gestibus precantium vet. Christ. Misniae 1619. und Gisb. Voet in s. dissertatt. theol. Tom. V. p. 550 seqq.

b) **Das Kniebeugen** (γονυκλισία, genuflexio), ist gleichfalls aus dem A. T. entlehnt (m. vgl. 1 Mos. 17, 3. 17. 4 Mos. 16, 22. Jos. 5, 14. 2 Chron. 20, 18. Ps. 95, 6. u. a. St. — Aus dem N. T. gehören dahin Luc. 22, 41. Apostg. 7, 59. 60. 9, 40. 21, 5. Eph. 3, 14. u. a. St. — Es sollte nach der Erklärung der Alten ein Zeichen der Demuth vor Gott seyn, ein Beweis, daß der Mensch von Gott abgefallen, und der göttlichen Barmherzigkeit bedürftig sei. Das Kniebeugen findet man daher bei allen Bußübungen vorgeschrieben. Christen also, welche ganz besonders Ursache hatten, die Barmherzigkeit Gottes anzuflehen, wie die Poenitentes, mußten knieend beten. Auch Gebete, die den Wunsch um Erbarmen und Gnade ausdrückten, und alle Bußübungen wurden knieend verrichtet. Daher ist es auch zu erklären, daß einige archäologische Schriftsteller das Stehen, andere das Kniebeugen, als vorherrschend betrachten. Man scheint die Wahrheit zu treffen, wenn man annimmt, daß die Fideles nur bei einigen Gattungen der Gebete und allgemeinen Bußübungen knieeten, die Poenitentes aber in dieser Körperstellung immer ihr Gebet verrichteten. Nach Bingh. Vol. V. l. 13. c. 8. fand das Kniebeugen besonders Statt bei den gemeinschaftlichen Morgen- und Abendandachten in den Wochentagen, an den Fasttagen, und an solchen, die man Stationen nannte (s. diesen Art.). Zeugnisse für diese Sitte hat Bingham in großer Zahl angeführt. Ueberhaupt, fügt er hinzu, habe sich nach und nach eine

bestimmte Observanz gebildet, nach welcher an Sonntagen und in der Zeit von Ostern bis Pfingsten immer sei stehend gebetet worden, zu andern Zeiten und bei andern Andachtsübungen aber knieend. Die Verwechselung dieser Stellungen sei allgemein für eine Nachlässigkeit und Unordnung angesehen worden. S. Aug. Nath. Hübner de genuflexione. Halae 1711. 4.

c) Die dritte Stellung war das Bücken (inclinatio capitis) das Verbeugen des Hauptes, oder eine Bewegung des Leibes, die zwischen Stehen und Knieen die Mitte hielt. Sie fand Statt, wenn man vom Bischofe oder Priester den Segen empfing, oder wenn man Gott um Gnade und Barmherzigkeit für das ganze Volk, für die Catechumenen, Büßenden u. s. w. bat. So wird in den apostolischen Constitutionen den Catechumenen und Energumenen befohlen, das Haupt zu neigen, wenn sie den Segen vom Bischofe oder Presbyter empfingen, desgleichen auch den Candidaten der Taufe und den Poenitentibus. Ueberhaupt scheint diese Sitte bei allen Benedictionen und Fürbitten Statt gefunden zu haben. Chrysostom. hom. 28 et 29. Vgl. den Art. Fluch und Segen Thl. I. p. 112.

d) Zuweilen wird auch des Niederfallens und Hinstreckens des ganzen Körpers auf die Erde (Humiprostratio) erwähnt. Jedoch bemerkt hier Bingh. l. l. Tom. V. p. 263 ausdrücklich, daß die Sitte als Nachahmung des A. T. (z. B. des Moses) nur in einigen besondern Fällen Statt gefunden habe, wenn Jemand recht inbrünstig habe beten, wenn er seine große Reue und Demüthigung vor Gott habe an den Tag legen wollen. In dieser Stellung zeigten sich z. B. die Gefallenen, wenn sie um die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft baten. Diese Stellung nahm man auch an, wenn die Kirche von einem großen Unglücke bedroht oder gedrückt wurde. Sokrates in seiner KG. l. III. c. 13—17 erzählt von Alexander, dem Bischofe in Constantinopel, daß, als man gefordert habe, den Arius in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufzunehmen, er vor dem Altare auf sein Angesicht niedergefallen sei, und Gott um Abwendung dieses Unglücks gebeten habe. Ein anderes hierher gehöriges Beispiel erzählt Theodoret KG. l. V. c. 18—19. Daß aber das Sitzen zu den Stellungen des Leibes bei der öffentlichen Andacht gehört habe, ist nicht erwiesen. Vgl. Cp. Sonntag diss. de subsultu precantium in ecclesia primitiva. Altorf 1708. 4.

e) das Aufheben der Hände (χειραρσία, manuum sublatio). Diese Gewohnheit ist wohl jedem ältern Cultus eigenthümlich gewesen. Eine höhere Sanction scheint im Christenthum dieser Sitte die Stelle 1 Tim. 2, 8. gegeben zu haben. Den christlichen Schriftstellern ist aber auch die Deutung eigenthümlich, daß die aufgehobenen Hände das Kreuz vorstellen, und dadurch die Erinnerung an Jesus Christus den Gekreuzigten stets lebhaft erhalten werden solle. S. Tertull. de oratione c. 13. Orig. de orat. c. 20. Chrysostom. in Ps. 140. Euseb. vita Const. l. IV. c. 15., wo der Ausdruck ὅσιαι χεῖρες, d. i. heil. Hände, die Reinigkeit des Herzens und Unschuld des Wandels andeuten. Und daraus läßt sich auch die alte Gewohnheit erklären, in den Vorhöfen und an den Eingängen der Kirche

Gefäße mit Wasser (fontes oder labra genannt) hinzustellen, damit kein Gläubiger illotis manibus herbeikomme. In dieser Sitte zeigt sich nicht nur die Nachahmung der Mysterien, sondern auch der Ursprung des noch jetzt üblichen Weihwassers in der katholischen Kirche. S. Adam Rechenberg de χειραρσία orantium. Lips. 1688. 4. — Chr. Sturm de ritu veterum sublatis manibus precandi. Jenae 1761.

6) Das Falten der Hände (Conjunctio s. complicatio manuum et digitorum) steht zu dem Emporheben derselben ungefähr in demselben Verhältnisse, wie die statio zu der genuflexio. Ueber die Zeit, wo man das jetzt allgemeine Händefalten (denn das Emporheben findet nur noch zuweilen in der Missa Statt, und kommt in der Liturgia Mozarabica am häufigsten vor) eingeführt hat, findet sich keine bestimmte Nachricht, wie man überhaupt diesen ganzen Punct gewöhnlich so vernachlässigt hat, daß er in mehrern Schriften, z. B. Bingham, Baumgarten u. a. ganz mit Stillschweigen übergangen ist. Auch Hildebrand (Rituale orantium p. 142—43) weiß keinen frühern Zeugen anzuführen, als Papst Nicolaus I., welcher in der responsis ad Bulgaros das Gebet: junctis manibus, digitis compressis, compositis palmis für ein Zeichen erklärt, daß wir uns für Knechte unsers Herrn, für Gefangene und Gebundene unsers Herrn erkennen sollen.

7) Was die Entblößung oder Bedeckung des Hauptes bei dem Gebete betrifft, so hielt sich die alte Kirche streng an die apostolische Vorschrift 1 Cor. 11, 4 ff. Dieser zu Folge beteten die Männer mit entblößtem (capite nudato), die Weiber mit bedecktem Haupte. Hier ist ein offenbarer Gegensatz zum Juden- und zum Heidenthume. In beiden galt der Hut oder die Mütze als Zeichen der Freiheit und Unabhängigkeit. Der Christ sollte, wie der Sklave vor seinem Herrn mit entblößtem Haupte erscheinen, als Beweis seiner Abhängigkeit und Demuth. Dagegen erhält das Weib das Recht der Männer, und die Freiheit, das Haupt zu bedecken. Daraus scheint die schwierige Stelle 1 Cor. 11, 10. einigermaßen mit erklärt werden zu können. Der Apostel arbeitet auch anderwärts dem Despotismus gegen das weibliche Geschlecht entgegen, Gal. 3, 28. Es würde daher seiner Ansicht nicht entgegen seyn, wenn man dieser positiven Vorschrift den Sinn unterlegte: Das Weib soll beim Gottesdienste einen Vorzug erhalten, dessen sich sonst nur der Mann erfreute, und dessen er sich zum Beweise seiner Demuth begiebt. In diesem Sinne faßten die meisten alten Kirchenlehrer die apostolische Vorschrift, besonders aber Tertullian de virginibus velandis c. 7—17. Für die Männer fordert derselbe Schriftsteller Entblößung des Hauptes Apolog. c. 30. Vgl. Chrysostom. in I. ep. ad Corinth. hom. 26. u. a. St.

8) Richtung des Gesichts beim Gebete nach Morgen. — Auch diese Sitte ist nicht jüdischen Ursprungs; denn das Judenthum fordert von seinen Bekennern die Anbetung gegen Abend, weil dort das Allerheiligste seinen Sitz hatte. Man vgl. 1 Reg. 8, 48. 2 Chron. 29, 6. Dan. 6, 10. S. Pfeifer de dignitate occidentalis plagae in re sacra Hebraeorum. Eher könnte dieser Gebrauch aus dem Heidenthume entlehnt seyn. Virgil Aeneid. XII. sagt schon: Ille ad surgentem versus lumina solem dant frugis mani-

bus salsae, und wirklich haben auch viele hier an eine Nachahmung der heidnischen Mysterien gedacht. Noch vieles Andere ist angeführt worden, um diese Sitte zu erklären. Einige meinen, es sei deswegen geschehen, weil der Morgen oder die aufgehende Sonne ein Sinnbild Christi sei; Andere, weil das irdische Paradies als ein Sinnbild des himmlischen gegen Morgen gelegen war, oder weil Jesus gegen Morgen der Stadt Jerusalem gen Himmel gefahren ist, und auch in dieser Gegend zum Gericht kommen werde u. s. w. Am genügendsten scheint das zu seyn, was Bingh. Orig. Vol. VI. p. 275 seqq. anführt. Der Ursprung dieses Gebrauchs, vermuthet er, ist wahrscheinlich in der Taufe der Christen zu suchen, wobei die Täuflinge, wenn sie dem Teufel, seinem Wesen und Werken entsagten, ihr Angesicht gegen den Abend richteten, solches aber gegen Morgen wendeten, wenn sie in den Bund der Christen waren aufgenommen worden. Dunkel ist diese Ceremonie schon in den Constit. apostol. erwähnt, deutlicher bei Cyrillus Hierosol. catech. Mystagog. I. c. 2. 4. 9. Andere Kirchenväter, wie Athanasius, Basilius, Gregorius Nyssenus führen Erklärungen an, die mit dem Gesagten mehr oder weniger übereinstimmen. Aus diesen verschiedenen Zeugnissen ergiebt sich, daß diese Sitte, obgleich im N. T. kein Zeugniß, kein Befehl dafür vorkommt, schon seit dem II. Jahrhundert in der orientalischen wie in der occidentalischen Kirche gewöhnlich gewesen sei. Vergl. Jac. Thomasii diss. de ritu veterum Christianor. precandi versus orientem. Lips. 1670. 4. Damit hängt auch zusammen, daß die christlichen Altäre mit wenig Ausnahmen eine östliche Richtung haben, und daß man auch die Todten gern mit dem Gesichte nach Osten zu gerichtet zu begraben pflegte. Vgl. die Artt. Altar und Verstorbene.

9) Zeit des öffentlichen Gebetes. — Darüber giebt genau genommen das Christenthum keine Vorschrift, sondern Christus und die Apostel ermahnen nur zu allen Zeiten und an allen Orten zu beten. Allein wir finden schon früh die Sitte der täglichen Versammlungen zum Gebete, ganz nach jüdischer Gewohnheit in den Synagogen, in Tempeln und in Privathäusern. Beispiele davon sind Act. 1, 14. 15. 2, 1 seqq., besonders V. 15. 3, 1 seqq. 11. 12. 5, 20. 21. 25. 42. — 8, 3. 10, 9. 12, 5. 12. 20, 7 seqq. 1 Cor. 16, 12. Vergl. die Artt. in Winers bibl. Reallexikon Gebet — Pharisäer — Synagogen. — Daraus wird die schon im II. und III. Jahrhundert vorherrschende Meinung erklärbar, daß das dreimalige Gebet an jedem Tage um die dritte (9 Uhr Morgens), um die sechste Stunde (12 Uhr), um die neunte Stunde (3 Uhr Nachmittags) eine Verbindlichkeit jedes vollkommenen Christen sei. (Wahrscheinlich ist dieß mit der Einschränkung zu verstehen, daß dieß dreimalige Gebet theils in der gemeinschaftlichen Christenversammlung, theils auch im Hause verrichtet verstanden wurde.) Tertullian deutet dieß deutlicher de orat. c. 19. de jejunio c. 10. an. Daß hier nicht etwa Tertullian eine montanistische Eigenthümlichkeit zeigte, beweist Cyprianus de orat. Dom. p. 386, wo dieselben 3 Stunden als Gebetsstunden erwähnt werden, und wo der Umstand mit bemerkt ist, daß diese Dreizahl sich auf die Trinität beziehe. Beide Schriftsteller aber, Tertullian wie Cyprian, bemerken auch noch ausdrücklich, daß man außer diesen genannten Stunden auch

noch öfters während des Tages gebetet habe. Aus den Constitut. Apost. l. II. c. 39. VIII. c. 34. ersieht man deutlich, daß zur Zeit ihrer Abfassung schon 5—6, ja selbst schon 7 tägliche Gebetszeiten bekannt waren. Doch giebt Cassian de institut. l. III. c. 2—4. eine Beschränkung, mit welcher diese Angabe zu fassen ist, nämlich, daß sie zuerst in den Klöstern Mesopotamiens und Palästinas aufgekommen, dann in Aegypten und auch im Occidente Beifall und Nachahmung gefunden habe. Die Schriftsteller des IV. Jahrhunderts, welche von 5—7 Betstunden reden, schildern nur die Einrichtung der Klöster, aber nicht der ganzen Kirche. Der heil. Benedict von Nursia im VI. Jahrhundert setzte die 7. Stunde unter dem Namen des Completorium als Regel fest, und von dieser Zeit an scheint auch die Benennung horae canonicae entstanden zu seyn; — d. h. Stunden, die von der Ordensregel (canon) fest bestimmt und geboten wurden. Adam Rechenberg de horis canonicis. Lips. 1677.

V) **Einfluß der Reformation auf das öffentliche Gebet in den christlich-kirchlichen Versammlungen und Fortdauer desselben in dem Cultus unserer Tage.** — Hegten die Kirchenverbesserer des XVI. Jahrhunderts in Sachsen und in der Schweiz gleiche Ansichten von dem Aberglauben und der Werkheiligkeit der römisch-katholischen Messe, der Mariaverehrung, der Anrufung der Heiligen u. s. w., so mußte eine Menge Gebetsformeln wegfallen, die in dieser verschiedenen Beziehung bei der nach und nach ausgebildeten und allmählig erstarrten öffentlichen Liturgie vorkamen. Wir können darum im Allgemeinen behaupten, daß im protestantischen Cultus das öffentliche Gebet sich seltener einreihte, mit dem Kirchengesange (wenn man diesen nicht auch eine Art öffentliches Gebet nennen will) abwechselte, sich würdiger in der Ausdrucksweise gestaltete, und seine Stelle vorzugsweise nach der Predigt fand. Das Gebet für die höchste Landes- und Ortsobrigkeit, für die Feldfrüchte und andere öffentliche Fürbitten, die zuweilen nur lokal und temporell sind, werden entweder in das gemeinsame Gebet verflochten, oder bilden auch für sich bestehende Formulare. Man kann beides als Nachahmung und Beibehaltung einer uralten christlichen Sitte ansehen. Es findet übrigens das öffentliche Gebet in der protestantischen Kirche auch jetzt noch Statt, entweder nach Formularen oder als Gebet des freien Herzensergusses, wie dieß unter andern Gemberg von der schottischen Nationalkirche gezeigt hat. Da jedoch diese Untersuchung ganz mit der zusammen fällt, die wir im Art. Liturgie anzustellen haben, so verweisen wir auf den letzten Abschnitt desselben, wo das Liturgische in dem neuesten christlichen Cultus genauer zu berücksichtigen ist. Hier nur noch die Bemerkung, daß das öffentliche Gebet im Cultus der römischen und griechischen Kirche auch nach der Reformation fast unverändert geblieben ist.

14.

Geburtsfest Jesu
oder
Weihnachten.

I. Alter und Namen des Weihnachtsfestes und Vermuthungen über die Entstehung desselben. II. Verschiedene Ansichten über den Geburtsmonat und Geburtstag Jesu. III. Vorfeier und Begleitungsfeste von Weihnachten. IV. Feierliche Auszeichnung dieser festlichen Zeit und eigenthümliche Gebräuche während derselben. V. Wie das Christfest noch jetzt gefeiert werde.

A) Monographien. Dissertat. de quibusdam in natalitior. Salvatoris nostri Jesu Christi augustissimorum descriptio a Frid. Cahlen. Jenae 1686. 4. — M. Aegid. Strauch, dissertat. chronologica de natali Immanuelis, edit. sec. Wittebergae 1670. 4. — Ant. Bynaei de natali Jesu Christi, libri duo. Amstelod. 1694. 4. — Jo. Kindleri de natalitiis Christi — in Th. Crenii dissertat. philolog. Syntagm. I. Roterod. 1699. — Dav. Henr. Köpen *ἱστορούμενα* ferias natalitiorum in Messiae memoriam illustrantia. Rostoch. 1705. 4. — D. Vogel diss. hist. chronol. de festo nativitatis Christi. Regiom. 1705. 4. — Programma quo occasione ritus adorandi solem tempore nativitatis domini ad veri illius increati solis justitiae nimirum exorti debitam venerationem cives academicos festivo hocce tempore ea qua decet pietate excitat Rector academ. Rostochiens. Zachar. Gropius. Rostochi 1706. — Thom. Ittig de ritu festum nativitatis Christ. die 25. Decembr. celebrandi ejusque antiquitate. Dissertation. III. — Alph. des Vigoles diss. touchant le jour de Noël in der Biblioth. german. Tom. II. p. 29—71. — S. J. Baumgarten de solemnium Christo nato sacror. originibus. Halae 1739. ejusd. progr. de mense dieque memoriae nati Christi antiquitus consecrato 1740. 4. S. Opuscula latin. Vol. II. p. 1—94. — E. F. Wernsdorf de originibus Sollemnium Natalis Christi. Wittebergae 1757. 4. Ejusd. exercit. in novissimam litem de anno nati Christi. 1776. 4. — De die natali servatoris. Lipsiae 1779. 4. auctore D. J. G. Körner. — P. E. Jablonskii dissert. II. de origine Festi nativitatis Christi in ecclesia christ. quotannis

stato die celebrari soliti. S. Jablonskii opuscula. Edit. te Water. Vol. III. Lugd. Batav. 1809 p. 317—376.

B) Allgemeine Schriften. Hospinian. de festis Christian. p. 170. Joach. Hildebrand. de diebus fest. libellus. Helmst. 1718 p. 19. — Martène de antiquis ecclesiae ritibus. Antwerp. 1737. Tom. III. p. 90 seqq. — Bingh. l. l. Vol. IX. p. 66 seqq. — Baumgartens Erläuterungen der christlichen Alterthümer. Halle 1768 p. 267 ff. — Andreas Schmidtii oft angeführte historia festor. et dominicar. p. 46 seqq. — Augusti's Denkwürdigkeiten 1r B. p. 212 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchl. Alterth. 3r B. p. 287. ff.

1) Alter, Namen und Vermuthungen über die Entstehung des Weihnachtsfestes. — Die besten Schriftsteller über christliche Archäologie stimmen darin überein, daß dieses Fest in den ersten 3 Jahrhunderten gar nicht gewöhnlich war, und daß man die einzelne Feier desselben erst ins IV. Jahrhundert setzen müsse. Mit Ausnahme von Augusti (s. Denkwürdigkk. Thl. 1. p. 219) enthalten die meisten Bücher über christliche Feste sehr wenig zur Aufhellung des Umstandes, daß anfangs das Geburtsfest Jesu im mindern Grade beachtet wurde. Wären die Capitel aus Matthäus und Lucas, in welchen einzelne Fragmente von der Kindheitsgeschichte Jesu enthalten, mit siegreichern Waffen bestritten worden, als dieß der Fall ist; so würde daraus zum Theil wenigstens diese Erscheinung aufgeklärt werden. Im Allgemeinen läßt sich hier nur so viel sagen, daß die älteste Kirche weniger Werth und Gewicht auf die Jugendgeschichte Jesu legte, als auf die Denkwürdigkeiten seines öffentlichen Lebens. Besonders war die Aufmerksamkeit auf Jesu Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, und auf die Ausgießung des heil. Geistes hingerichtet. Schon Clemens von Alexandrien Strom. I. p. 177 erklärt die Untersuchungen über die Geburt Jesu für eine unnütze Mühe, und hierin stimmen ihm die alten Schriftsteller bei. Nicht der Tag seiner Geburt, sagt Chrysostom. de baptismo Christi p. 369, sondern der Tag seiner Taufe wird seine Erscheinung genannt. Ueberhaupt legten auch die ältesten Christen mehr Werth auf den Tag des Todes als auf den Tag der Geburt, so daß bei ihnen nur das Sterben für die wahre Verklärung zum Leben gehalten wurde.

Auch die Nomenclatur dieses Festes ist nicht sehr reichhaltig. Man findet die Benennungen: Festum nativitatis Christi, γενέθλια, natalitia Christi, Gregor. Naz. orat. 38. Epiph. haeres. 51. Γενέθλιος ἡμέρα, Basil. orat. 25. Die Namen Epiphania und Theophania haben schicklicher ihre Erläuterung in dem Art. Erscheinungsfest gefunden. Das deutsche Weihnachten wollen zwar viele von Wein herleiten, und es heißt darum bei Schmidt l. l. p. 52. Olim hoc tempore apud veteres Germanos alius alium vino donavit, vel olim crediderunt, omnes fontes nato Christo habuerint saporem vini. Aber abgesehen davon, daß schon diese Ableitung weit hergeholt sei, was von den meisten andern im noch höhern Grade gilt; so scheint theils die evangelische Geschichte, theils auch die frühe Observanz eine besondere feierliche Vigilie vor dem Geburtsfeste Jesu zu begehen, am meisten für die Ableitung von sacra nox, d. i. geweihte Nacht, zu sprechen.

Wie es aber gekommen sei, daß von dem IV. Jahrhunderte an

dahin gestrebt wurde, eine Uebereinkunft zur allgemeinen Feier des Weihnachtsfestes zu vermitteln, darüber fehlt es an sichern historischen Nachweisungen. **Vielleicht liegt das Geheimniß einzig und allein in dem Umstande, daß man schon damals anfing, die Feste zu häufen, und daß die Analogie anderer Thatsachen der heiligen Geschichte, welche durch Feste verherrlicht wurden, auch die Geburt Jesu einer ähnlichen Auszeichnung würdig machen konnte.** Inzwischen hat es auch hier nicht an Hypothesen gefehlt, die zum Theil mit nicht geringer Gelehrsamkeit durchgeführt wurden. Wir wollen die vornehmsten davon anführen.

A) Einige leiten unser Fest aus dem Judenthume ab. Nach einer Anordnung Judas des Makkab. 1 B. Makk. 4, 52. 58—59. 2 Makk. 10, 6. 7. 8. Joseph. Antiqq. XII. 7, 7., ward das Fest der Tempelweihe חנוכה Chanuca (Joh. 10, 22. ἐγκαίνια sc. φῶτα) zum Andenken des vom syrischen Götzengreuel gereinigten und dem Dienste Jehova's wieder gegebenen Tempels vom 25sten des Monats Kislev (December) 8 Tage lang überall mit einer sehr glänzenden Erleuchtung der Häuser gefeiert. Vergl. Joseph. Antiq. l. XII. c. 10. Buxtorf Synag. jud. c. 28. Es läßt sich nicht leugnen, daß manches Aehnliche, Idee und Gebräuche betreffend, zwischen beiden Festen Statt findet, cfr. Oldermann de Festo Encaenior. judaico, origine Festi nativitatis Christi 1713. 4., aber für eine so späte Uebertragung aus dem Judenthume, wo sich auch nicht einmal eine Spur davon bei strengen Judenchristen findet, dürfte sich schwerlich ein haltbarer Grund anführen lassen.

B) Nach Andern erklärt man dieß Fest aus dem Heidenthume. In der letzten Hälfte des Monats December wurden die uralten Saturnalien und die seit Numa eingeführten Juvenalien gefeiert. Dieß waren Tage allgemeiner Volksbelustigung, Tage des Vergnügens für Sklaven und Kinder u. s. w. Das Heidnisch-Religiöse an diesem Feste bezog sich auf die Brumalfeier am 24. und 25. December auf das Sonnenfest Natales Invicti sc. Solis zum Andenken der stets wiederkehrenden und sich verjüngenden Sonne. Um nun den Vorwurf der Heiden, als ob das Christenthum eine freudenleere, traurige Religion sei, zu begegnen, habe der Bischof Julius I. (von 337—52) das in Rom bis dahin noch nicht abgeschaffte heidnische Geburtsfest der Sonne in das christliche Geburtsfest des Weltheilandes verwandelt, was um so leichter habe geschehen können, da die bildlichen Ausdrücke von Jesu: Sonne der Gerechtigkeit, Licht der Welt u. s. w., häufig seien gebraucht worden. Diese Hypothese hat besonders Wernsdorf in dem angeführten Programme mit vieler Gelehrsamkeit vertheidigt. Die meisten Archäologen folgen ihr, theils weil sie so viele Gebräuche erläutert, die nach geschichtlichen Zeugnissen an diesem Feste üblich waren, theils weil auch manche Kirchenhymnen unverkennbare Beziehung auf das ehemalige Sonnenfest haben. S. Prudentius Cathemer. hymn. II. Paulinus Nolan. (Carmine XVIII. p. 538 edit. Rusw.) Jedoch soll besonders nach Augusti's Ansicht dieser Hypothese entgegen stehen 1) der kritische Verdacht gegen die schriftlichen Ueberreste des Papstes Julius I. cfr. Walchs Historie der Päpste p. 82, 2) der Umstand, daß die älte-

sten Spuren dieses Festes nicht in Rom und Italien, sondern in Aegypten und Gallien vorkommen.

C) Wieder Andere suchen den Ursprung des Weihnachtsfestes in der nordischen Mythologie, in dem zu Ende des Decembers der Freya zu Ehren gefeierten Jud- oder Jod-Feste, welches mit der Modvenat oder Mutternacht seinen Anfang nahm, und 7 Tage ohne Unterbrechung währte. S. Schefferi Up-Salia c. 16. p. 296 seqq. Loccenii antiquit. Suio-Goth. l. l. c. 5. Auf ähnliche Art erklärt unser Fest

D) Jablonski, indem er es als eine in Aegypten entstandene, und von den Basilidianern ausgebildete Feier darstellt. Jablonski de origine festi nativ. Christi in ecclesia chr. quotannis stato die celebrari soliti. Dissert. I. II. Opuscula. Ed. te Water T. III. 1809 p. 317—76. Allein abgesehen davon, daß eine aus dem Innern der christlichen Religion und Kirche abgeleitete Veranlassung vor einer blos äußern, dergleichen die Verpflanzung eines blos heidnischen Festes doch immer seyn würde, immer natürlicher bleibt, so ist bei Jablonski's Vermuthung auch der Einwand schwer zu beseitigen, wie eine so verhaßte, zugleich aber doch so isolirte Sekte, dergleichen die Basilidianer waren, zu dem Ansehen gelangen konnte, in einer so wichtigen Angelegenheit der Gesammtkirche als Muster und Regulativ dienen konnte. Eine neue Hypothese hat darüber Augusti in seinen Denkwürdigkeiten angeführt (1. Thl. p. 216). Wir wollen sie in der Kürze mittheilen.

E) Nach der Ansicht dieses Archäologen ist das Weihnachtsfest weder aus Accommodation zum Juden- oder Heidenthume, noch aus Nachahmung einer häretischen Sekte, sondern vielmehr als ein Gegensatz von häretischen Vorstellungen und Einrichtungen entstanden. Er zeigt nämlich, daß die Manichäer gegen den Sonntag und die übrigen christlichen Feste nicht viel Hochachtung bewiesen hätten. Besonders hätten sie von der Geburt Jesu, von der Menschwerdung desselben nach ihren Grundsätzen eine geringe Meinung haben müssen. Cfr. Augustin. contr. Faust. l. 20. c. 2. Daß die Donatisten von der Feier des Epiphanienfestes, welches in Afrika lange Zeit mit dem Weihnachtsfeste identisch war, nichts wissen wollten, bezeugt Augustin. Serm. 202. c. 2. p. 917, indem er sagt: Merito istum diem nunquam nobiscum haeretici Donatistae celebrare voluerunt, quia nec unitatem amant, nec Orientali Ecclesiae, ubi apparuit illa stella, communicant. Nos autem manifestationem Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, qua primitias gentium delibavit, in unitate gentium celebramus. — Die Priscillianisten endlich stimmten auch darin den Manichäern bei, daß sie, weil sie die wahre Menschwerdung leugneten, am Weihnachtsfeste und am Sonntage fasteten. Cfr. Leonis epist. ad Turribin. ep. 93. c. 4. p. 165. Leonis serm. 2. de natali Christ. c. 2. — Wider diese Eigenthümlichkeiten jener häretischen Parteien scheinen auch mehrere Concilienbeschlüsse aus jener Zeit gerichtet zu seyn, wohin das Decret der Synode zu Saragossa (a. 380) Can. 2 gehört: Niemand soll am Sonntage fasten rc., noch sich in heimlichen Kammern und auf den Bergen aufhalten, noch sich auf fremde Dörfer begeben, um daselbst Gottesdienst zu halten. Im vierten wird dasselbe besonders auf die 3

Wochen vor dem Epiphanienfeste eingeschärft. Derselbe Beschluß wird wiederholt Conc. Bracar. I. c. 4. (462) Concil. Aurel. I. c. 27. (a. 511). Dieß alles aber bezieht sich höchst wahrscheinlich theils auf die niedrigen Vorstellungen von der Menschwerdung jener häretischen Parteien, theils auf besondere Eigenheiten der Manichäer, welche ihr Hauptfest, von ihnen Bema genannt, mit großer Heimlichkeit, und in geheimen Schlupfwinkeln zu feiern pflegten. — Aus diesen Nachrichten zieht nun Augusti folgenden Schluß: „Wir finden, daß gerade drei der vornehmsten häretischen Parteien aus der Periode von der Mitte des III. bis zu Ende des IV. Jahrhunderts das Weihnachtsfest verschmähten. Gerade in dieser Zeit finden wir die ersten zuverlässigen Spuren von einer förmlichen Anordnung desselben in der katholischen Kirche. Es ist daher gewiß kein übereilter Schluß, wenn man in diesen abweichenden Vorstellungen der Häretiker die Genesis dieses Festes findet. Jede andere Herleitung trägt mehr das Gepräge des Fremdartigen, und läßt sich nicht mit solcher Wahrscheinlichkeit in den Verhältnissen der Zeit und der Verfassung nachweisen." — Nimmt man nun diese Hypothese an, und zugleich auch, daß das Juden- und Heidenthum auf die äußere Feier unsers Festes Einfluß hatten, so ergiebt sich, daß keine von den genannten Vermuthungen auf die Geburtsfeier Jesu ohne Einfluß geblieben seyn mag. Jedoch ist auch bei Augusti's Hypothese nicht zu übersehen, daß die Stellen aus den Kirchenvätern, auf welche er sich beruft, mehr lehren, wie jene häretischen Parteien das bereits eingeführte Geburtsfest Jesu gleichgültig behandeln, als daß diese Gleichgültigkeit gegen die Menschwerdung Jesu die rechtgläubige Kirche zu einem solchen Feste eigenthümlich veranlaßt habe.

II) **Verschiedene Ansichten über den Geburtsmonat und Geburtstag Jesu.** — Aus sichern historischen Nachrichten läßt sich darthun, daß man anfangs im Morgenlande unser Fest am 6. Januar feierte. So erzählt Ammianus Marcellinus, lib. 21. c. 2. vom nachherigen Kaiser Julian, daß er sich schon in seiner Jugend zum Heidenthume hingeneigt habe. Um dieses jedoch vor seinem Oheim, dem Kaiser Constantius, zu verbergen, sei er an dem Festtage, **den die Christen im Monate Januar begehen und die Erscheinung im Fleische nennen**, mit den übrigen in die Kirche gegangen, habe daselbst sein Gebet verrichtet, und sei dann wieder weggegangen. Aehnliches berichtet auch Epiphanius haeres. 51., und in seinem Buche exposit. fidei. l. XXII.

Plötzlich aber änderte sich die Sitte, das Geburtsfest Jesu am 6. Januar zu feiern (s. den Art. Erscheinungsfest) im Morgenlande; denn es kommen schon gegen das Ende des IV. und zu Anfange des V. Jahrhunderts zwei verschiedene Feste vor, das der Geburt Jesu am 25. December, und das der Taufe Jesu am 6. Januar. Durch diese Veränderung schloß man sich an die abendländische Kirche an, welche den 25. December zur Geburtsfeier ausgewählt hatte. Daher konnte auch Augustin. de Trinitate l. IV. c. 5. sagen: Natus traditur Christus octavo Calendas Januarias, d. i. den 25. December. Auf diese Art hatte also auch hierin, gleichwie bei dem Passahfeste, das Abendland den Sieg über die morgenländische Sitte davon getragen; ohne daß sich ein Grund dafür anführen, oder eine geschichtliche Nach-

weisung des Ueberganges auffinden lasse, woraus wir einigen Aufschluß schöpfen könnten. — Jedoch muß man sich den Uebergang der Geburtsfeier Jesu vom 6. Januar auf den 25. December zurück keinesweges so schnell denken. Gennadius (im V. Jahrhundert), in seinem Verzeichnisse christlicher Schriftsteller, Cap. 58., erwähnt einen morgenländischen Bischof mit Namen Timotheus, der eine Schrift abgefaßt habe, worin er bewies, daß die Geburt des Herrn mit der Theophanie zusammentreffe. Die Schrift selbst ist verloren gegangen. — Der Bischof Juvenalis zu Jerusalem führte erst um das Jahr 431 das Geburtsfest Jesu nach römischer Sitte am 25. December in seinem Sprengel ein. — Die sogenannten apostolischen Verordnungen trennen auch schon das Geburtsfest Jesu von dessen Tauffeste, und beweisen dadurch ihre eigene spätere Entstehung. Eine allgemeinere Uebereinstimmung der christlichen Welt, das Geburtsfest Jesu auf den 25. December zu feiern, möchte daher erst im VI. Jahrhundert angetroffen werden.

Als Ursachen, warum man das Geburtsfest Jesu vom 6. Januar auf den 25. December verlegte, können gelten:

1) der Wahnglaube, daß Christus wirklich an diesem Tage sei geboren worden. Bei der schwierigen Untersuchung über das Geburtsjahr und über den Geburtstag Jesu, die auch schon in den ersten Jahrhunderten Interesse hatte, war man unter andern auch auf die sonderbare Meinung gekommen, daß Zacharias, der Vater Johannes des Täufers, Hoherpriester und damals der Versöhnungstag gewesen sei, als er im Tempel räucherte und die Nachricht von der bevorstehenden Geburt eines Sohnes erhielt. Da nun Christi Empfängniß 6 Monate später eingefallen ist, coll. Luc. 1, 36., und also um Ostern, so müßte er freilich im December geboren worden seyn. Abgesehen aber davon, daß Zacharias Hohepriesterschaft mit nichts bewiesen werden kann, cfr. Witsii Miscellanea sacra Tom. II. p. 474 seqq. — Jo. Reinh. Rus dissert. an Zacharias Joannis Baptistae pater fuerit summus Pontifex, so stimmt auch selbst der Monat December nicht einmal mit der evangelischen Geschichte überein, indem auch in Palästina um diese Zeit die Hirten mit ihren Heerden nicht mehr im freien Felde leben. Luc. 2, 8. vergl. Gemar. Nedar. 63. — Pluvia prima, heißt es hier, descendit die 17. m. Marchesvan (November), tunc armenta redibant domum, nec pastores in tuguriis amplius habitabant in agris etc., vergl. A. J. v. d. Hardt de momentis quibusd. hist. et chronoll. ad determin. Chr. diem natalem. Helmst. 1754.

2) Einen andern Grund, warum man das Geburtsfest Jesu von dem 6. Januar auf den 25. December zurück verlegte, stellt Wernsdorf in der oben genannten Abhandlung auf. Weil den 25. December bei den Römern das Sonnenfest (dies natalis solis invicti) fiel, so hielt man diesen Tag für besonders schicklich, um auf ihn das Andenken der Geburt Christi zu verlegen, theils weil Jesus sehr häufig im N. T. mit der Sonne verglichen wird, theils aber auch, um den heidnischen Festgegenstand in einen veredelten christlichen umzuwandeln.

Es ist schwer das Geburtsjahr Jesu genau auszumitteln, aber noch schwerer, den Monat oder Tag seiner Geburt. Daher giebt es auch keinen Monat im Jahre, auf welchen nicht irgend ein Gelehrter den Geburtstag Jesu verlegt hätte, ein Umstand, woraus sich erklären läßt,

daß J. Fr. Mayer eine eigene dissert. darüber schreiben konnte: quod quilibet anni mensis gloriam nati servatoris sibi asserat. Will man die Schwierigkeiten dieser Untersuchung näher kennen lernen, so wie das bis jetzt daraus hervor gegangene geringe Ergebniß, so findet man darüber eine sehr klare Zusammenstellung in Winers bibl. Reallexikon p. 327 in dem Art. Jesus Nr. 1.

III) Vorfeier und Begleitungsfeste von Weihnachten. — Was die erstere betrifft, so ist darüber das Nöthige erinnert in dem Art. Advent. S. den Art. Sonntag. Die Begleitungsfeste der Geburtsfeier Jesu müßten im hohen Grade befremden, wenn es nicht bekannt wäre, daß man im christlichen Alterthume nicht sowohl den Tag der Geburt zum irdischen Daseyn, als vielmehr den Tag der Verklärung zum höhern Leben, oder den Todestag feierlich auszeichnete. Der in ihrer Art einzigen Geburt Jesu schien darum auch nichts würdiger an die Seite gesetzt werden zu können, als die Denktage berühmter Märtyrer und ausgezeichneter Freunde Jesu. Mit dieser Ansicht stimmt auch Durandus Ration. div. off. l. 7. c. 42. überein, indem er einen doppelten Grund dieser Zusammenstellung angiebt: Quemadmodum regi, sagt er, urbem intranti comites additi sunt, sic et ecclesia salvatori mundum ingresso congruos comites voluit adjunctos. Qui autem sunt hi comites? Ea de re in cantico sic dicitur: Dilectus meus, h. e. puer Jesus, est candidus et rubicundus, electus ex millibus. Ecclesia igitur Christo nato comitem rubicundum sive Stephanum, qui rubicundum pro Christo sanguinem fudit, comitem candidum Sanct. Joannem Evangelistam, quem candor virgineus commendat, et multa millia infantum e quibus electus est puer Jesus, cum reliqui omnes occiderentur in tractu Bethlehemitico, pulchre reddidit. — An einem andern Orte erklärte er sich über diese Begleitungsfeste so: Sicuti natalis Christi est ingressus in hunc mundum, ita natales martyrum dicuntur egressus eorundem ex hoc mundo. Ecclesia igitur cum natali dominico natales martyrum omnis generis apposuit. Sunt enim ex veterum mente martyres in triplici differentia. Alii opere et voluntate, qualis S. Stephani, qui non tantum voluit mori pro Christo, sed et opere ipso mortuus est. Alii sunt martyres voluntate, sed non opere; talis est Joannes Evangelista, paratus quidem pro Christo mori, reapse tamen non occisus. Alii denique sunt martyres opere, sed non voluntate, v. g. Pueri innocentes occisi pro Christo antequam ad usum rationis pervenerunt. Merito igitur cum natali domini natales horum martyrum combinantur.

Der Zeitpunct aber, wo man angefangen hat, diese dreifache Gedächtnißfeier unmittelbar mit dem Weihnachtsfeste zu verbinden, und als zweiten, dritten und vierten Feiertag demselben folgen zu lassen, ist nicht mit Gewißheit auszumitteln. Einzeln sind diese Tage wohl schon frühzeitig und zum Theil lange schon vor dem Ursprunge des Weihnachtsfestes gefeiert worden, und zwar aus leicht zu ahnenden Gründen. Am frühesten scheint man den Stephanstag mit der Geburtsfeier Jesu in Verbindung gebracht zu haben. Dieß ergiebt sich aus Gregor. Nyssen. (er lebte um 380) in sermone de S. Stephano, wo es heißt: Ecce Carissimi nos festum ex festo agimus. Heri

dominus universi vos cibavit, hodie nos pascit domini imitator. Quomodo ille? Christus hominem pro nobis induit, Stephanus pro Christo hominem exuit. Christus speluncam vitae propter vos subiit; Stephanus propter Christum de spelunca exiit; Christus fasciis, Stephanus pro Christo lapidibus involvitur. Das Fest der unschuldigen Kinder wird zwar von Augustin, Leo, Fulgentius u. a. mit der Geburt Jesu in Verbindung gesetzt, doch ist merkwürdig, daß dasselbe nicht in den Weihnachts-, sondern in den Epiphanienhomilien erwähnt wird. Der älteste Schriftsteller, bei welchem man eine ausdrückliche Erwähnung dieser zusammenhängenden 4 Feiertage findet, ist Bernhard von Clairvaux (S. S. Bernhardi opera ed. Vened. 1726 fol. Vol. 2. p. 72), dessen Rede die Ueberschrift hat: De quatuor continuis Solemnitatibus sc. Nativitatis Domini etc. Das geschichtlich Merkwürdige über diese 3 mit dem Geburtsfeste Jesu in Verbindung gesetzte Gedächtnißtage dürfte Folgendes seyn.

1) Stephanstag oder Fer. II. nativ. Chr. — Stephanus war einer der 7 ersten Diaconen der Jerusalemer Christengemeinde. Er wurde von den Juden gesteinigt (38 n. Christus), wobei der nachherige Apostel Paulus sehr thätig war. Act. 6, 5. 8 f. 7, 59. 8, 2. 11, 19. 22, 20. Die ausführlichste Auskunft über die später üblich gewordene Gedächtnißfeier dieses ersten christlichen Märtyrers erhalten wir aus den 10 Reden des Augustin de natali Stephani Martyris. S. Augustini opera ed. Bened. Tom. V. p. 1260—80, womit die Nachrichten, welche derselbe Schriftsteller de civitate Dei l. 22. c. 8. über das Martyrium S. Stephan. zu Hippo mittheilt, zu vergleichen sind. Aus diesen Notizen geht Folgendes hervor. In den ersten vier Jahrhunderten kannte man zwar die Geschichte des ersten christlichen Märtyrers Stephanus; aber seine körperlichen Ueberreste waren noch nicht aufgefunden, und darum noch keine besondere Gedächtnißfeier desselben veranstaltet, wenn man etwa die Stadt Ancona ausnimmt, wo schon früher eine Memoria Stephani üblich war. Augustin. Serm. 323. p. 1278. Nach dem Berichte desselben Schriftsteller de civit. Dei XXII. c. 8. wird in der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts zu Hippo in Afrika ein Jahresfest zu Ehren des Stephanus angeordnet, etwa zwischen 424—25. — Ueber die wunderbare Entdeckung der Gebeine des Stephanus durch den Presbyter Lucianus, über die Mittheilung einiger derselben an die Gemeinden in Afrika und Spanien durch Orosius und Avitus, und über die durch diese Reliquien entlehnte Wunder sind mehre gleichzeitige Documente vorhanden, welche man in den Werken des August. ed. Bened. Tom. VII. als Anhang findet. — Allein dessen ungeachtet müssen die Behauptungen Augustins unrichtig seyn, da die griechische Kirche wirklich schon früher eine Gedächtnißfeier des Stephanus, und zwar ebenfalls in Verbindung mit Weihnachten gekannt hat. Dieß erhellt am besten aus den beiden Reden, welche Gregor. Nyssenus von 381—394 zum Lobe des Stephanus hielt. S. Gregor. Nyss. Opp. edit. Paris. 1638. F. Tom. III. p. 330—366. Es ist dieß dieselbe Stelle, die oben angeführt worden ist, um zu beweisen, daß der Stephanstag zuerst mit dem Geburtsfeste Jesu in Verbindung gesetzt worden sei. — Um diese widersprechenden Nachrichten auszugleichen, muß man annehmen, daß dem Augustin diese

Feier in der griechisch=orientalischen Kirche unbekannt gewesen sei, und daß sie bei den Lateinern erst seit dem V. Jahrhundert allgemein eingeführt wurde. Darin aber stimmen alle Alten überein, daß dieser Tag mit Weihnachten in Verbindung gesetzt werden müsse. Auch in der neuern Zeit findet man keine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel und Ordnung der alten Kirche.

2) Gedächtnißtag Johannes des Evangelisten. — Das Geschichtliche über die Person Johannes des Apostels ist ungefähr Folgendes. Er war der Sohn eines wohlhabenden Fischers Zebedäus und der Salome, und Bruder des ältern Jacobus (Mr. 1, 20. Mt. 4, 21. 10, 2. Mr. 1, 9. 3, 17.). Er ergriff das Gewerbe seines Vaters (Act. 4, 13.), ward aber bald Schüler Johannes des Täufers (Jo. 18, 15. 20, 2. ff.), ging dann zu Jesu über, dessen erste Bekanntschaft ihn wunderbar gefesselt hatte (Joh. 1, 33 ff.), und an dem er mit treuer Liebe hing. Er war einer seiner beständigsten Begleiter, und von ihm unverkennbar ausgezeichnet (Mt. 20, 20. Joh. 13, 23.). Selbst im Tode verließ er seinen Lehrer nicht, und war nach dessen Abschiede von der Erde für die Verbreitung des Christenthums eifrigst thätig. Nach kurzem Aufenthalte in Samaria kehrte er in jene Hauptstadt zurück. (Act. 8, 25. Gal. 2, 1., vergl. dag. Euseb. H. E. 2. 42.). Doch im Jahre 60 befand er sich nicht mehr daselbst (Act. 21, 18.); wohl schon früher hatte er Kleinasien zu seinem Wohnsitze gewählt (Tertull. adv. Marc. 4, 5.), aber erst spät ließ er sich zu Ephesus nieder, doch nicht als Bischof. Ein römischer Kaiser, die Meinungen schwanken zwischen Domitian, Claudius, Nero, verwies ihn auf die Insel Patmos. (Bertholdt's Einl. III. 1000, dag. Eichhorn Einl. 122 ff. Ueber die Legende, die ihn vorher in Oel sieden läßt vgl. Bibl. Brem. III. 316. IV. 935. Moshem. Dissert. eccles. hist. 497.) Doch soll er wieder frei geworden, und im hohen Alter zu Ephesus unter Trajan gestorben seyn. Euseb. H. E. 3, 1. 31, 5.

Es ist bereits angeführt worden, warum der Denktag Johannes des Evangelisten ein Begleitungsfest von Weihnachten seyn konnte, doch geschieht desselben in den ersten Jahrhunderten bis auf Beda Venerabilis keine Erwähnung, und es findet sich darum weder in den alten liturgischen noch homiletischen Schriften ein Document. Die Leoninischen Verse:

> Volat avis sine meta. Quo nec vates, nec propheta Evolavit altius;
> Tam implenda, quam impleta. Nunquam vidit tot secreta Purus homo purius;

beziehen sich auf das bekannte Emblem des Evangelisten, unter der Gestalt eines Adlers, und beweisen um so weniger für ein eigenes Fest, da sie in keiner alten Agende stehen. Nicht unwahrscheinlich ist es auch in Beziehung auf diesen Tag, daß er mehr anfangs eine Lokal= als allgemeine Feier gewesen sei. Wenigstens wurde erst im Jahre 1240 in der zu Lyon gehaltenen Kirchenversammlung festgesetzt, daß dieser Tag künftighin allgemein gefeiert werden solle, woraus folgt, daß er zwar schon sehr gewöhnlich, aber doch nicht allgemein gewesen sei.

Die Legende weiß übrigens viel von diesem Apostel zu erzählen,

aber selbst nach Aussprüchen berühmter Schriftsteller der römischen Kirche ist nicht alles historisch begründet. So soll Johannes der Bräutigam auf der Hochzeit zu Cana gewesen, und durch das von Jesu verrichtete Wunder bewogen worden seyn, die noch nicht vollzogene Ehe zu trennen, und sich ganz dem Dienste Jesu zu weihen. — Nicht minder wird von ihm gefabelt, daß er nach Domitians Befehl auf der Insel Patmos in Oel gesotten worden, und dessen ungeachtet unversehrt geblieben sei. Auch soll er dort die Apokalypse geschrieben haben, und die Hand, mit welcher er sie niederschrieb, zeigen noch jetzt die griechischen Mönche auf Patmos, und behaupten von ihr, daß die daran befindlichen Nägel immer wieder wüchsen, wenn sie auch abgeschnitten worden wären. Nur der Legende soll hier noch Erwähnung geschehen, welche eine häufig vorkommende Abbildung Johannes des Evangelisten erläutert, nach welcher man ihn darstellt mit einem Becher, aus welchem sich eine Schlange emporhebt. Ketzer sollen ihm nämlich vergifteten Wein gereicht haben; sobald aber Johannes das Kreuz darüber geschlagen habe, sei das Gift in Gestalt einer Schlange herausgekrochen. Darauf bezieht sich auch der sogenannte Johannessegen oder Johannestrunk, benedictio s. haustus S. Joannis, über welchen ehemals viel Streit unter Katholiken und Protestanten herrschte. Die erstern bezogen diese Gewohnheit wirklich auf die eben erzählte Legende, wie sie bei Augustin, Isidor u. a. vorkommt, und nannten es eine fromme Sitte, um sich der wunderbaren Erhaltung dieses Apostels zu erinnern. Die Protestanten hingegen erklärten die Gewohnheit, sich an diesem Tage geweihten Wein zum Geschenke zu machen, nicht nur für einen Aberglauben, sondern auch für ein Ueberbleibsel aus dem Heidenthume. Gretser de dieb. festis p. 284.

In neuern Zeiten, wo man in vielen Ländern den dritten Feiertag der 3 Hauptfeste aufhob, mußte der Denktag Johannes des Evangelisten von seiner frühern Feier verlieren. Man verlegte ihn bald auf den Sonntag nach dem Weihnachtsfeste, bald auch, wie im Braunschweig-Lüneburgischen, auf den zweiten Weihnachtsfeiertag, also mit Stephanus combinirt.

3) **Denktag der unschuldigen Kinder.** — Die Gedächtnißfeier dieser Märtyrer gehört unter die ältesten, welche historisch documentirt sind. Schon Irenaeus haeres. l. III. c. 18. Cyprianus ep. 56. ad Thibar. p. 257 ed. Amstelod. gedenken derselben; und Origenes Homil. 3. de diversis. Tom. II. ed. Paris. 1604. p. 282 behauptet, daß ihr Andenken von der Kirche stets nach Verdienst gefeiert werde, und daß von Bethlehem, wo Christus geboren ward, auch die ersten Märtyrer (primitiae martyrum) ausgingen. Aehnliche Gedanken findet man bei Chrysostomus und andern gleichzeitigen Schriftstellern. Aus Prudentius de epiphania (Cathemer. hymn. XII.) hat das Brev. Roman. zwei Hymnen aufgenommen, worin folgende Stelle zu dem Zartesten gehört, was die alte Hymnologie aufzuweisen hat.

Salvete, flores Martyrum, Quos lucis ipso in limine
Christi insecutor sustulit, Ceu turbo nascentes rosas!
Vos prima Christi victima Grex immolatorum tener,
Aram sub ipsam simplicis Palma et coronis luditis
Jesu, tibi sit gloria etc.

Mit dem Epiphanienfeste war die Feier dieses Tages in den ältesten Zeiten verbunden, da es vor dem IV. Jahrhundert noch kein Weihnachtsfest gab. Wenn es auch späterhin noch lange so blieb, wie das Beispiel des Prudentius, Augustinus, Leo, Fulgentius u. a. beweist, so schien die evangelische Geschichte selbst dafür zu sprechen. Uebrigens sind die Homilien auf diesen Tag ziemlich zahlreich, und sie beschäftigen sich alle mit dem Gedanken, daß die verruchte That des Herodes der Religion und Kirche keinen Nachtheil, vielmehr großen Vortheil gebracht habe, und daß diesen unschuldigen Opfern die bloße That, auch ohne Freiheit des Willens, durch Gottes freie Gnade, zum Verdienste angerechnet worden. Augustinus insbesondere setzt diese Begebenheit mit dem Dogma von der Erbsünde und der Kindertaufe in Verbindung, vergl. Serm. I. de epiphania Domini, serm. 373. Opp. T. V. p. 7464. — In einer Homilie des Fulgentius serm. IV. de epiph. Domini et de Innocentibus p. 138—39 wird das Thema dieses Tages fast ganz dramatisch behandelt.

IV) Feierliche Auszeichnung dieser festlichen Zeit und eigenthümliche Gebräuche während derselben. — Als ein wichtiges Fest in der Christenheit erscheint die Geburtsfeier Jesu schon nach der zeither erwähnten Vorfeier und der damit verbundenen Begleitungstage. Aber auch die Homileten bieten alle Beredsamkeit auf, um das Bedeutungsvolle dieses Festes anzuzeigen. Aus den vielen hierher gehörigen Stellen wollen wir nur eine ausheben, welche in der 31. Homilie des Chrysostomus de Philogonio Tom. I. p. 313. ed. Francof. enthalten ist. Appetit, sagt hier der Redner, festum omnium festorum maxime venerandum tremendumque, quod si quis appellet omnium festorum metropolin, haud quaquam aberret. Quid autem hoc est? Christi juxta carnem nativitas. Ab hac enim festum epiphaniarum ac sacrum pascha, ascensio et pentecoste originem ac fundamentum ducunt. Aus dieser Ansicht nun läßt sich erklären, wie dieß Fest erhalten konnte

A) eine feierliche Auszeichnung nach der Analogie der übrigen hohen Feste. Dahin gehört,

a) daß die Vigilie an diesem Feste mit ausgezeichneter Theilnahme begangen wurde,

b) daß man fleißig zur Abendmahlsfeier sich einfand. Cfr. Chrysostom. in der oben angeführten Homilie p. 356.

c) daß am Sonntage jetzt die Sklaven von den gewöhnlichen Arbeiten feiern durften. Constit. apost. l. 8. c. 33.

d) Das Fasten war streng untersagt, und wer dieß Gebot nicht achtete, setzte sich dem Verdachte gefährlicher Ketzerei aus. Der Papst Leo im V. Jahrhundert ep. 94. c. 11. eifert darum sehr heftig gegen die Priscillianisten, gegen die Anhänger des Cerdo und Marcion, und gegen die Manichäer, welche am Sonntage sowohl als am Geburtsfeste Jesu fasteten.

e) Um der Geburtsfeier Jesu, besonders in Städten, das Ausgezeichnete zu erhalten, verbot man die Feier derselben in kleinen Städten und auf dem Lande zu begehen. Daher heißt es auch in dem 27. Can. des Conc. Aurel. I. (a. 511): ut nulli civium paschae natalis

vel quadragesimae solennia in villa liceat celebrare, nisi quem infirmitas probabitur tenuisse.

f) Kaiserliche Gesetze untersagten auch an diesem Feste öffentliche Belustigungen und Schauspiele. Cod. Theodos. l. XV. tit. 5. de spectaculis, leg. V. — Außer dieser feierlichen Auszeichnung des Geburtsfestes Jesu, die verwandt ist mit Ostern und Pfingsten, bildeten sich auch noch

B) besondere und eigenthümliche. Zu diesen müssen gerechnet werden

a) das gegenseitige Beschenken. — Diese Gewohnheit leitet Wernsdorf in der öfter angeführten Abhandlung: de originibus solemnium natalis Christi ex festivitate natalis invicti, aus den Saturnalien der Römer ab, deren Feier bekanntlich in die Zeit fiel, wo man später das Geburtsfest Jesu beging. Dieß wird auch aus Stellen der römischen Autoren gerechtfertigt. Suetonius nämlich in vita Augusti c. 175. schreibt von diesem Kaiser Folgendes: Saturnalibus modo munera dividebat, vestem, et aurum et argentum, modo numos omnis notae, etiam veteres regios et peregrinos, interdum nihil praeter cilicia et spongias et rutabula et forcipes atque alia id genus titulis obscuris et ambiguis. — Martialis Epigr. XVIII. p. 198 edit. Amstel. in usum Delph. läßt sich also vernehmen:

> Quod tibi Decembri mense, quo volant mappae
> Gracilesque ligulae, cereique chartaeque
> Et acuta senibus testa cum Damascenis,
> Praeter libellos, vernulas nihil misi etc.

Diese Geschenke nannte Tertullian Saturnalicia, Hieronymus Saturnalium sportula. Auch hingen mit den Saturnalien die sogenannten Juvenalien zusammen, die, wie Suetonius erzählt, der Kaiser Caligula den erstern beifügte. Tacit. Ann. XIV. 15. XV. 33. Sueton. in vita Neron. c. 11. — in vita Caligulae c. 17. Dieß Fest zur Belustigung der Jugend war besonders merkwürdig durch die sogenannten Sigillaria, wobei man bald solennia oder festa, auch dona und loca supplirte, und darunter das Bilderfest oder die gegenseitig geschenkten Bilder, oder auch den Bildermarkt verstand. Man beschenkte die Kinder mit dergleichen Bild- und Schnitzwerk Sigillaria, welches man auch Neurospaston nannte, d. i. etwas durch Fäden in Bewegung Gesetztes, Marionetten, Puppenspiele. Daß nun diese Eigenthümlichkeiten der Saturnalien und Juvenalien auch in den christlichen Cultus übergegangen sind, lehrt selbst die alte Kirche, wofür weiter unten die Belege werden angeführt werden. Außer der Gewohnheit, sich am Geburtsfeste Jesu zu beschenken, waren auch

b) prächtige Gastmähler gewöhnlich, welche Wernsdorf nicht minder von der Feier der heidnischen Saturnalien ableitet. Während dieser Tage nämlich bewirtheten Freunde und Bekannte einander gegenseitig, welche Sitte mit dem Worte mutitare bezeichnet wurde; Gell. 2, 24. Die Sklaven wurden jetzt von ihren Herrn bewirthet, und erhielten besseres und reichlicheres Essen als sonst. Cato R. R. p. 57. Ueberhaupt vertauschte man hier die gewöhnlichen Lebensrollen, und alles vereinigte sich zu einem allgemeinen Volksfreudenfeste. Daß auch dieß mutatis mutandis im Christenthume beibehalten wurde, dafür haben klare Zeugnisse beigebracht Hospinian. l. l. p. 171. Christ. Wild-

vogel de eo quod justum est circa festum nativitatis J. C. p. 207. Am besten findet man dieß geschildert in dem Buche des Polydor. Vergilius de rerum inventorib. l. V. c. 2. p. 333. Auch Durandus leugnet diese Lustbarkeiten am Christfeste, bestehend in Schmausereien und Verkleidungen nicht. Besonders fanden sie in den Klöstern Statt, wo die Mönche unter einander durch Vermummen ganz andere Personen vorstellten, und die gewöhnliche Lebensrolle mit einer andern vertauschten. Ja selbst über die zur Weihnachtszeit am päpstlichen Hofe gewöhnlichen Trinkgelage fehlt es nicht an glaubwürdigen Nachrichten. — Man hat in der protestantischen Kirche mehrere Monographien, die sich mit diesen Gebräuchen am Weihnachtsfeste beschäftigen, die aber alle im streng tadelnden Tone abgefaßt sind. Es gehören hierher die kleine Schrift von Prätorius unter dem Titel: Weihnachtsfratzen. — C. Fr. Pezold de S. ut vocant Christi larvis et munusculis. Lips. 1699. — P. Chr. Hilscher der Weihnachtsaberglaube nach seiner Art, Ursprung, Betrug und Abschaffung. Dresden 1722. — Damit hingen auch noch zusammen

c) gewisse Spiele. — Auch diese leitet Wernsdorf nicht unwahrscheinlich von den bereits genannten ludis juvenalibus ab, welche unmittelbar auf die Saturnalien folgten. Dieser Meinung ist auch J. Hildebrand de Natal. vet. sac. et prof. c. 12. An diesem Feste schien aller Unterschied unter Jungen und Alten aufgehoben zu seyn, man tanzte mit und unter einander, und Erwachsene wollten damit gleichsam ihre Verjüngung anzeigen. Das Vermummen und Verkleiden scheint dabei ein Hauptbestandtheil des Vergnügens gewesen zu seyn. Auch diese Spiele verwandelte man, nachdem das Heidenthum größtentheils aus dem Römerreiche verdrängt war, in christliche Spiele um, so daß man besonders die Geschichte der Geburt Jesu zum Vergnügen der Kinder sinnlich darzustellen suchte. Eine Nachahmung dieser Juvenalien war nach Martène Antiq. Eccl. Rct. Tom. 3. p. 110 in mehrern abendländischen Kirchen das Vermummen und Verkleiden der Knaben, die mit zu liturgischen Verrichtungen gebraucht wurden. Am Feste nämlich der unschuldigen Kinder ahmten sie durch Verkleidung die kirchlichen Würden und Verrichtungen der erwachsenen Cleriker nach, und zogen die letztern ins Lächerliche. In den Kirchen führten sie Schauspiele auf, und trieben andere Possen. Wie sehr auch Martène dergleichen mißbilligt, und mehrere Kirchenverordnungen anführt, die dem Unfug zu steuern suchten, so berichtet er doch, daß Aehnliches noch zu seiner Zeit in Lyon Statt gefunden habe. Daß nun aber diese Nachahmungen der römischen Saturnalien schon früh Einfluß auf die christliche Feier des Geburtsfestes Jesu gewonnen, davon belehrt uns Gregor von Nyssa (im 5. Seculo). In der XXXVIII. Hom. in theophan. s. natal. Christi p. 614—15 fragt er rednerisch, wie das Geburtsfest Jesu würdig zu feiern sei? Id autem qua ratione consequemur? und die Antwort darauf ist: Hanc festivitatem non celebremus panegyrico, sed divino, non mundano, sed supermundano modo. Nequaquam fores coronemus, non choros instauremus, non compita viarum exornemus, non oculos pascamus, non auditum oblectemus, non odoratum effoeminemus, non gustui lenocinemur, non tactui obsequamur, non

vestimentis teneris ac fluidis, ex quibus id, quod pulcherrimum, plane est inutile, molliter induamur, non gemmarum splendoribus, non auri fulgoribus, non colorum fucis naturalem mentientibus pulchritudinem, et propter imaginem repertis, non commessationibus et ebrietatibus, quibus cubilia et libidinem scimus esse conjunctam. Addit: non thoros altos, veluti delicias concinnantes sternamus, non vini fragantiam, coquorum commenta, unguentor. sumtus honoremus. Diese Stelle ist darum nicht unwichtig, weil sie ein Licht auf die frühere, heidnische Festfeier zurückwirft, und weil sie doch auch mit zum Beweise dienen kann, daß das Weihnachtsfest darum auch mag mit eingeführt worden seyn, um heidnischen Ausschweifungen entgegen zu treten.

V) **Wie das Christfest noch jetzt gefeiert werde.** — Als hohes Fest wird es in allen drei Hauptkirchen der Christenheit gefeiert. Von der griechischen Kirche weiß man jedoch nur, daß es gefeiert werde, nicht aber wie, d. h. mit welchen außerordentlichen Gebräuchen es begangen werde, da in den gewöhnlichen Schriften über die griechische Kirche wenig davon vorkommt. Das an diesem Feste vorgeschriebene officium findet man in den gewöhnlichen Kirchenagenden. Die ersten, vorzüglich festlichen Tage des Weihnachtsfestes bezeichnen sie anders, wie in der abendländischen Kirche. Wenn hier für die 3—4 ersten festlichen Tage die Namen h. Christtag — Stephan — Johann Evangelist — Unschuldig Kindlein — gebraucht werden, so hat die griechische Kirche für den 25. December *ἡ κατὰ σάρκα τοῦ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ γέννησις* — für den 26. December Puerperium S. Dei genitricis, Euthymius martyr, Sardensis Episcop. — für den 27sten Stephanus protomartyr — für den 28sten bis decem millia martyrum in Nicomedia ustorum. Die auch vor diesem Feste gewöhnliche Vigilie wird aber mehr von den Priestern und den Calogeris gefeiert. — Etwas mehr zeichnet schon die römisch-katholische Kirche dieses Fest auch jetzt noch aus, und zwar

1) durch eine feierliche Vigilie. Müller, in dem oft angeführten Lexikon Art. Weihnachten, sagt darüber Folgendes: Das Geburtsfest Jesu hat eine Vigil und Vorfasten. Diese Vigilie dauert die ganze Nacht hindurch, ob man schon die anderen gottesdienstlichen Versammlungen der Christen zur Nachtzeit aufgehoben. Es werden in dieser Nacht, welche auch die heilige Nacht oder der Christabend heißt, um 12 Uhr die canonischen Tagzeiten, Christmette genannt, abgesungen, und in Kirchen, an welchen mehrere Geistliche angestellt sind, mehrere Messen gelesen, das zweite Amt ist dann früh um 5 oder 6, das dritte um 9 Uhr. Am Christtage selbst ist der Genuß der Fleischspeisen erlaubt, auch hatte derselbe schon in frühern Zeiten das Eigene, daß, wenn er auf einen Fast- oder Abstinenztag fiel, das Fastengebot aufgehoben blieb.

2) Zur Erhöhung der Feier dieses Festes ist es jedem Priester gestattet, am Christtage 3 heilige Messen zu lesen. Die Zeit, wann dieser Gebrauch seinen Anfang genommen hat, läßt sich nicht bestimmen. So viel ist gewiß, daß die Päpste zuerst 3 Messen am Weihnachtsfeste zu Rom lasen. Die erste wurde in der Kirche des heil. Liberius zur Maria major, die zweite in der St. Anastasien-Kirche, und die dritte

in der Kirche des Vaticans gehalten. Es wurde der Gebrauch immer allgemeiner, daß am ersten Weihnachtsfeiertage jeder Priester 3 Messen lesen durfte, ohne daß eine allgemeine Verordnung deshalb ergangen wäre. Unter Karl dem Großen wurde diese Sitte in Frankreich eingeführt, da vorher nur 2 Messen gelesen werden durften.

3) Bemerkenswerth ist auch, daß der heil. Vater am Weihnachtstage jedesmal einen Degen und einen Hut zu weihen pflegt, welche beide er dann vornehmen und selbst fürstlichen Personen verehrt. — Die mehrtägige Feier dieses Festes, wie sie früher üblich war, ist jetzt in den meisten deutsch-katholischen Staaten auf 2 Tage vermindert worden.

Was nun die protestantische Kirche betrifft, so wird Weihnachten ebenfalls hier zu den hohen Festen gerechnet, und mit allen den Eigenthümlichkeiten, die man für dieselben eingeführt hat, gefeiert. Auch für dieses Fest findet man ausgezeichnete homiletische Leistungen von Seiten protestantischer Kanzelredner. Die sogenannten Christmetten oder der Frühgottesdienst bei Licht vor dem Hauptgottesdienst Vormittags, ist größtentheils abgeschafft. Daß dieses Fest ein Freudenfest für Kinder sei und auch für Erwachsene, daß man jetzt Geschenke giebt und empfängt, möchte wohl noch ein Nachhall der oben angegebenen heidnischen Sitte seyn. Diese Festeigenthümlichkeit ist übrigens in der römischen Kirche Deutschlands eben so gebräuchlich, wie in der protestantischen; nur daß man in der erstern bildliche Darstellungen der Geburtsgeschichte Jesu, hin und wieder unter dem Namen der „Krippe" üblich, sowohl in den gottesdienstlichen Versammlungen liebt, als auch in Familien zur Ergötzlichkeit der Kinder. — Der wohl in ganz Deutschland übliche Christbaum am Weihnachtsfeste ist von den kirchlichen Archäologen seltener der Aufmerksamkeit gewürdigt worden. Nur Augusti in seinen Denkwürdigkeiten 12r B. hat noch einen Nachtrag darüber geliefert. Mit einem Aufwande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn zeigt er im Anhange von p. 320—28, daß die Symbolik des Christbaumes rein christlich sei, daß sie aus dem Innern der christlichen Lehre hervorgehe, und daß man nicht Ursache habe, die Erklärung aus dem römischen oder nordischen Heidenthume zu versuchen.

15.

Gesang

in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen.

A. Psalmodie.

I. Name, Begriff, Ursprung und früher Gebrauch der Psalmen bei der christlichen Gottesverehrung. II. Art und Weise, wie man sich hier derselben bediente. III. Eintheilung der Psalmen. IV. Psalmodie in der heutigen christlichen Welt.

B. Hymnologie.

I. Allgemeine einleitende Bemerkungen die christliche Hymnologie betreffend. II. Hymnologie der Häretiker. III. Hymnologie der syrischen, IV. der griechischen, V. der lateinischen, VI. der protestantischen Kirche. VII. Hymnologie der christlichen Welt in unsern Tagen.

Literatur. J. Filesacus de cantu ecclesiastico in s. Select. Lib. II. p. 197—217. (Par. 1631. 4.) — J. Bona de divina psalmodia ejusque caussis, mysteriis et disciplinis, deque variis ritibus omnium ecclesiarum in psallendis divinis officiis tractatus histor., symbol., asceticus. Cöln 1677. 8. u. in s. Werken. Antwerp. 1739. Fol. p. 389—530. (allgem.) — Conr. Sam. Schurzfleisch diss. de hymnis ecclesiae veteris. Viteberg. 1685. 4. auch in s. dissertatt. philol. Lips. 1700. 4. (beschäftigt sich meist mit den Psalmen). — J. Hoornbeek de psalmodia in s. Miscell. sacr. (Utrecht 1689. 4.) p. 306—26. — J. Zach. Hilliger diss. philol. de psalmorum, hymnorum atque odarum sacrarum discrimine. Wittenb. 1720. 4. — J. Ge. Walch de hymnis ecclesiae apostolicae. Jen. 1734. u. in s. Miscell. sacr. p. 34. seqq. (fast ausschließlich über Psalmen). — Mart. Gerbert de cantu et musica sacra. St. Blasii 1774. 2 Voll. 4. — F. Münter über die ächte christliche Poesie vor seiner Uebers. der Offenb. Johann. 2. Aufl. Kopenh. 1806. p. 17 ff. — K. J.

Rambach Anthologie christlicher Gesänge. Altona und Leipzig 1817. ff. 6 Bde. 8. — J. A. Blüher einige Worte über den Kirchengesang, seine Entstehung rc. Görlitz 1817—33. 3 Progr. 4. — Gottl. Mohnike hymnologische Forschungen. Stralsund 1831. 32. 2 Bde. 8. — H. Hoffmann Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit. Breslau 1832. 8. Zusätze hierzu giebt v. Auffeß im Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters Jahrg. 2 p. 38. ff. — J. E. Hausner Geschichte des christlichen, insbesondere des evangelischen Kirchengesanges und der Kirchenmusik von Entstehung des Christenthums an bis auf unsere Zeit. Quedlinb. 1834. 8. — R. G. Kiesewetter Geschichte der europ.=abendländ. oder unserer heutigen Musik, Darstellung ihres Ursprungs, Wachsthums und stufenweisen Entwickelung von dem ersten Jahrhundert des Christenthums bis auf unsere Zeit. Leipz. 1834. 4. (berücksichtigt den christlichen Kirchengesang sehr ausführlich), vgl. hierzu Allgem. Literaturzeit. 1835. Nr. 40 f.

Allgemeinere Werke. J. L. Mosheim de rebus christian. ante Constantin. M. p. 218 seqq. — Augusti Denkwürdigkeiten Th. V. — Schöne Geschichtsforschungen Th. I. p. 126. Th. II. p. 191. — Außerdem verdienten noch besondere Erwähnung: Forkel's allgem. Geschichte der Musik. — Jagemann's Geschichte der freien Künste und Wissenschaften in Italien und Sulzer's Theorie der schönen Künste Th. II. — Schriften, welche sich über einzelne Theile der christlichen Psalmodie und Hymnologie verbreiten, werden in der Abhandlung selbst am gehörigen Orte angeführt.

A. Psalmodie.

I) Name, Begriff, Ursprung und früher Gebrauch der Psalmen bei der christlichen Gottesverehrung. — Die Psalmen sind lyrische Gedichte, welches schon ihr Name andeutet; denn ψαλμός von ψάλλειν, chordas tangere, heißt Saitenspiel, Saitenklang, und dann ein Lied zum Saitenspiel gesungen. — Mit diesem Namen belegte man vorzugsweise die Ueberreste der religiösen Dichtkunst aus dem jüdischen Alterthume, und die ganze Sammlung derselben nannte man Psalterium, und rechnete sie zu der Rubrik A. T. Bücher, welche den Namen Hagiographen führen. Wenn wir hier von Psalmodie sprechen, so wollen wir nicht den allgemeinen Gebrauch dieses Wortes andeuten, sondern wir beschränken es hier auf den engern Sinn, wo die Psalmen in dem christlichen Cultus, **als Collecten, Gebete und Gesänge benutzt wurden.** Von dem homiletischen Gebrauche derselben und ihrer Benutzung zu kirchlichen Lectionen ist anderwärts das Nöthige erinnert worden. Bekanntlich fand die Sitte, Psalmen abzusingen, schon im Tempel und in der jüdischen Synagoge Statt, wovon uns die Schriften über jüdische Archäologie belehren. Man sehe Winers bibl. Reallexikon Art. Poesie, Leviten — de Wette's Einleitung zu seinem Commentar über die Psalmen, wo mehreres von dem Gebrauche derselben beim öffentlichen Gottesdienste erinnert wird. Wenn sich nun, wie schon oft gezeigt worden ist, die öffentliche christliche Anbetungsweise anfangs größtentheils nach dem Synagogal=Gottesdienste gestaltete, so darf es uns

nicht befremden, wenn das Absingen der A. T. Psalmen sich auch in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen wieder findet. Darüber sind nun auch die unverwerflichsten Zeugnisse vorhanden. Zuförderst gehören aus dem N. T. die Stellen Eph. 5, 19. Coloss. 3, 16. hierher. Es kann hier nicht der Ort seyn, alles zu wiederholen, was die Interpreten über diese Stellen geschrieben haben, und was in der That nicht wenig ist, wenn man auch nur das berücksichtigt, was die oben angeführte Monographie von Walch de hymnis ecclesiae apostolicae mittheilt. Indessen scheint man doch immer mit einigen der gründlichsten Exegeten folgenden Unterschied machen zu dürfen. Ψαλμοί waren die unter diesem Namen allgemein bekannten heiligen Gesänge der Israeliten, die auch, wie wir oben bemerkten, als Gesänge bei jüdischen Religionsfeierlichkeiten gewöhnlich waren. — Unter den ὕμνοις hingegen verstand man die übrigen Nationalgesänge im A. T., wie z. B. 2 B. M. 15. 5 B. M. 32. und 33. 1 B. M. 49. Judic. 5., das Danklied des Hiskias Jes. 38. den Todtengesang auf Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 17 ff. Aber auch aus der Zeit des Exils gab es solche Gesänge, welche zwar nicht kanonisch genannt werden konnten, die aber doch in großem Ansehen und im allgemeinen Gebrauche waren. Und diese scheint man im apostolischen Zeitalter vorzugsweise ὕμνοι genannt zu haben. S. Nationalgesänge der Hebräer v. K. W. Justi, 1. und 2. Sammlung. — Was nun endlich die ᾠδὰς πνευματικάς betrifft, so denkt man sich darunter diejenigen religiösen Gesänge, welche von begeisterten Christen, ohne sich an die Worte der Schrift und an die Liturgie zu binden, obgleich im Geiste derselben, zur Belehrung und Erbauung ihrer Brüder, verfertigt wurden. Sowohl der Sprachgebrauch von πνευματικός, als auch die Sitte des Gesanges selbst bei heidnisch=religiösen Feierlichkeiten, sprechen für diese Erklärung. — Diesemnach wären die angeführten paulinischen Stellen nicht nur im Allgemeinen ein deutlicher Beweis für den Gesang im christlichen Cultus, sondern auch namentlich für das Singen der A. T. Psalmen. Andere Stellen im N. T. wollen wir deshalb nicht anziehen, weil in denselben mehr von dem Privatgebrauche dieser Gesänge die Rede zu seyn scheint. (S. Augusti's Denkwürdigkeiten 5. B. p. 240 ff.) Nur mit Wenigem sei bemerkt, daß das ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν Mt. 26, 30. und Mrc. 14, 26. eine Veranlassung zu der Vermuthung wurde, als habe Jesus für diesen Moment seines Lebens einen besondern Psalmen ähnlichen Hymnus gedichtet. Dieser Meinung ist selbst Hugo Grotius in seinem Commentar zu Mt. 26, 20. Inzwischen fand diese Conjectur bald von allen Seiten Widerspruch, und man kann wohl nichts besseres dagegen sagen, als was Walch in der oben angeführten Abhandlung de hymnis ecclesiae apostolicae p. 39 mit den Worten bemerkt: Evangelistae de recitatione hymni tanquam de re nota et consueta disserunt, et simpliciter dicunt καὶ ὑμνήσαντες etc. At vero, si Jesus novum cantasset carmen, vix est probabile, quod sacri scriptores id silentio praeteriissent, imo quomodo apostoli in canendo servatorem sequi potuissent. Dicendum igitur est, Christum etiam in hac causa Judaeorum consuetudinem esse sequutum, atque usum esse hymno, quem Judaei in nocte paschali canere solent. Bekanntlich wählte

man dazu Ps. 113—118. Die ersten beiden Psalmen wurden vor der Passahmahlzeit gesungen, die übrigen nach derselben. S. Künöls Commentar ad h. l.

Uebrigens aber giebt es noch mehrere Zeugnisse aus der frühesten Periode des Christenthums, die für den Gebrauch der A. T. Psalmen in den gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlungen der Christen sprechen, Plin. epist. l. 10. ep. 97. — Euseb. h. e. 3, 27. — Tertull. apolog. c. 39. In den Constit. apost. l. 3. c. 57. p. 265 ed. Cotel. wird nicht nur das Absingen der Psalmen erwähnt, sondern auch die Wiederholung der Schlußworte. Daher auch die Vorsänger ψαλτοί — ψαλτωτοί hießen. — Der Psalmengebrauch in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen als Collecten, Gebete und Gesänge trat noch deutlicher hervor, als man anfing sich stehender Liturgien zu bedienen, und als später das Mönchswesen in der christlichen Kirche sich immer weiter ausbreitete. Darum wird in den Artt. Liturgien, Mönchsthum noch einiges hierher Gehörige müssen erwähnt werden. Von der Fortdauer der Psalmodie bei den verschiedenen Parteien in der heutigen christlichen Kirche wird weiter unten die Rede seyn.

II) **Art und Weise, wie man sich der Psalmen bei dem christlichen Gottesdienste bediente.** — Will man diese Frage in Absicht auf das Wie und Wann beantworten, so ergiebt sich, daß man sich beinahe in allen öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen der Psalmen bediente, und zwar in der Art, daß man mit dem Singen derselben zwischen den biblischen Lectionen abwechselte. Für diese Observanz spricht eine ausdrückliche Verordnung der Synode zu Laodicea Can. 17. — Eben so wurde es gewöhnlich, für bestimmte Tageszeiten, festliche Tage und Feierlichkeiten gewisse Psalmen auszuwählen und zu verordnen. Für die sogenannten canonischen Stunden (s. d. Art.) bestimmte man eigenthümliche Psalmen, und zwar für das sogenannte officium matutinum und vespertinum. S. Blackmore's christl. Alterthümer 2r Thl. p. 131. Auch für gewisse festliche Tage waren eigenthümliche Tage gewählt. Nach Augustin (in Ps. 21—22.) wurde der 22. Ps. immer am Charfreitage in Afrika gesungen. Nach dem Berichte des Gennadius (de scriptorib. c. 79.) soll in der gallischen Kirche ein eigenes lectionarium vorhanden gewesen seyn, in welchem die Psalmen in genauer Beziehung auf die Zeit und die biblischen Lectionen ausgewählt waren. Nach den Constitutionen und nach Cyrills 34. Briefe wurden auch während der Communion Psalmen gesungen. Jedoch ergiebt sich aus den verschiedenen unter einander verglichenen Observanzen, und den verschiedenen Liturgien, daß man nicht immer dieselben Psalmen während der Abendmahlsfeier absang. Jedoch findet man zum öftern den 33., den 138. und den 145. für diesen Zweck ausgewählt. Hierher gehört auch der Psalmus baptismalis (Ps. 118), mit welchem nach Gregor. Naz. orat. 40. die Catechumenen nach der Taufe bei der ersten Abendmalsfeier empfangen wurden. Von den sogenannten Begräbnißpsalmen wird anderwärts die Rede seyn. Uebrigens scheint man schon früh die Psalmen der Reihe nach gesungen zu haben, wenn nicht der Bischof oder Vorsänger eine besondere Auswahl für nöthig fand. Bingh. l. l. Vol. 6. p. 4. — Ambrosius verordnete sogar im Jahre 540 besondere Tage zum Absingen der Psal-

men, und welchen Mißbrauch man später mit dem mechanischen Ablesen, Memoriren und Singen derselben in den Mönchs- und Nonnenklöstern trieb, wird anderwärts nachgewiesen werden. Kurz, man wird aus diesem Wenigen bereits abnehmen können, wie groß das liturgische Ansehen der Psalmen schon früh in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen gewesen sei. Mit allem Rechte konnte daher schon Chrysostomus zu seiner Zeit (hom. 6. de poenit.) sagen: „In unsern Versammlungen ist David der erste, der mittelste und der letzte." Als Ursache davon dürfte vielleicht Folgendes gelten: 1) der dichterische Werth der Psalmen als religiöser Gesänge schon an sich betrachtet; 2) die Nachahmung des jüdischen Synagogen-Gottesdienstes; 3) der Aberglaube (dessen Augustin ausdrücklich Erwähnung thut), daß Gott die Psalmen lieber höre, als die Lieder anderer Menschen. Die Gewohnheit aber, den öffentlichen Gottesdienst mit einem Psalme anzufangen, von dessen Anfangsworten in der abendländischen Kirche mehrere Sonntage ihren Namen führen, soll ihren Ursprung in einer Verordnung des Papstes Cölestin a. 424 haben. (S. den Art. Sonntag.)

Was nun die Art, die Psalmen abzusingen, betrifft, so fand dabei auch eine verschiedene Observanz Statt. Bald sang nur einer allein, bald sang die ganze Gemeinde mit, bald war es wechselseitiger Chorgesang, bald sang auch eine Person nur die erste Hälfte des Verses, und die übrigen sangen den Beschluß desselben.

a) Die erste Art zu singen war die gewöhnlichste in den ägyptischen Klöstern. Da trat nur einer zum Absingen der Psalmen auf und die andern blieben als Hörende auf ihrem Platze sitzen. Wenn 12 Psalmen abzusingen waren, so sangen gewöhnlich 4 Individuen jedes 3 Psalmen; nur bei den letzten stimmten sie alle mit ein, so daß sie durch Antiphonien und Gegen-einander-singen abwechselten, und zum Beschluß die Doxologie hinzufügten: Lob und Ehre sei Gott dem Vater, und dem Sohne und dem heil. Geiste. (S. Cassianus instit. l. 2. c. 12.)

b) Vor dem abwechselnden Psalmensingen war es gewöhnlich, daß die ganze Gemeinde, Männer und Weiber, sangen, und Gott lobeten. Diese Art zu singen hält man für die älteste und in der christlichen Kirche gebräuchlichste. So versichert Hilarius (in Ps. 65), daß das Volk sowohl zusammen gebetet als gesungen habe, und Chrysostomus (Hom. 36. in 1 Cor.) vergleicht die apostolischen Zeiten mit seinen eigenen, und sagt: „Vor Alters kamen sie alle zusammen und sangen auch gemeinschaftlich, wie es noch jetzt unter uns der Fall ist. Dasselbe versichert auch Augustin (Serm. 10. in verb. apost.), obschon vor seiner Zeit das abwechselnde Psalmensingen auch üblich gewesen sei. Beide Nachrichten lassen sich aber nur dahin vereinigen, daß die letzte Singweise nur an einzelnen Orten oder zu gewissen Zeiten Statt fand. Das gemeinschaftliche Psalmensingen nannte man Symphonie.

c) Des abwechselnden oder auch antwortenden Singens, Antiphonie, Responsorium genannt, erwähnt Augustin (Confess. l. 9. c. 7.) sehr oft. Er setzt den Anfang dieser Singweise in der abendländischen Kirche noch früher als Ambrosius lebte, der sie in Mailand als Nachahmung der orientalischen Kirche einführte. Zwar läßt sich der Anfangspunct der antiphonischen Gesangweise nicht genau bestimmen, und er

mag auch anfangs, wie alles Neue, Widerspruch gefunden haben. S. Bingh. l. l. Vol. VI. p. 17. Dessen ungeachtet verbreitete sie sich in kurzer Zeit, und zwar selbst durch Mitwirkung berühmter Kirchenlehrer, wie z. B. eines Chrysostomus, Basilius und Ambrosius. Sie muß viel Anziehendes gehabt haben, da sie auch selbst in die häuslichen Andachtsübungen überging. So erzählt Socrates h. e. l. 7. c. 22., daß der Kaiser Theodosius der Jüngere auf diese Art des Morgens gesungen habe.

d) Die vierte Art, die Psalmen zu singen, war die, daß eine einzelne Person (Phonascus) den Vers anfing, die Gemeinde aber in den Beschluß desselben einfiel. Dieß nannten die Griechen ὑπηχεῖν und ὑπακούειν, die Lateiner succinere. Auch dieser Gesangsweise erwähnt Basilius ep. 63., welche auch von einigen ἀκροστιχία genannt wird. Gewöhnlich wird dieß Wort nur von dem Anfange der Verse, zuweilen aber auch von dem Beschlusse derselben, gebraucht. In diesem Sinn braucht es wenigstens der Verf. der apostolischen Constitutionen. Nur aus diesem Wenigen, was wir hier angeführt haben, läßt sich deutlich abnehmen, wie zur Zeit der Reformation Schriftsteller aus der römischen Kirche wider alle Geschichte den gemeinschaftlichen Kirchengesang der Protestanten auch darum schmäheten, weil er eine ungeziemende Neuerung in der christlichen Liturgie sei. Bis zum VI. Jahrhundert behauptete das Volk nach unverwerflichen Zeugnissen einen Antheil an dem gemeinschaftlichen Gesange, der von da an sich zu einem besondern Vorrechte des Clerus gestaltete. Doch von diesem Umstande wird noch mehr bemerkt werden in den Artt. Hymnologie und Musik.

III) **Eintheilung der Psalmen.** — Aus dem, was zeither ist erinnert worden, lassen sich auch die meisten Eintheilungen beurtheilen, die von den Psalmen gewöhnlich wurden. Dufresne in glossario ad scriptores mediae et infimae latinit. und Schmidt lexicon ecclesiast. minus, führen eine große Zahl solcher Eintheilungen an, wovon wir jedoch nur einige der gewöhnlichsten berücksichtigen wollen.

a) **Psalmi abcdarii**, deren Inhalt für gewisse Zwecke nach dem (wahrscheinlich hebräischen) Alphabete geordnet wurde. Augustin, der selbst einen solchen Psalm dichtete (Retract. l. 1. c. 10.), nennt als Grund dieser Eintheilung Erleichterung für das Gedächtniß ungebildeter Laien.

b) **Psalmi baptismales.** Man sang sie an feierlichen Tauftagen, und als man später an jedem Tage im Jahre taufte, wurde wenigstens an einzelnen Orten einer oder der andere dieser Psalmen bei jeder Taufe gesungen. Amalar. de offic. eccles. l. 3. c. 9., zeichnet ihrer 3 aus, von denen aber besonders der 118. ein besonderes liturgisches Ansehen behauptete. (S. Augustin. Serm. 163 de tempore, Paulin. epist. 12. ad Severum.)

c) **Psalmi graduales**, so hießen die 15 Psalmen von Ps. 120—135. Sie haben ihren Namen von dem in der Kirchensprache so vieldeutigen Worte gradus, welches unter andern auch die Stufen bezeichnet, auf welchen man zu dem auf dem Chore befindlichen Singpulte stieg. Die Psalmen nun, die auf den untersten Stufen dieses Singpultes von den Sängern in der Messe zwischen der Epistel und dem Evangelium gesungen wurden, sollen deshalb, wie

Gerbert l. l. c. 2. Nr. 15. behauptet, graduales genannt worden seyn. — Andere führen als Grund dieser Benennung an, daß diese 15 Psalmen bereits auf den Salomonischen Tempelstufen wären abgesungen worden. —. Noch Andere leiten die Benennung von der Gesangsart dieser Psalmen ab, die sich in einer allmähligen Erhebung der Stimme kenntlich machte.

d) **Psalmi poenitentiales**, so nannte man 7 Psalmen Davids, weil darin die Gesinnungen eines reuigen Sünders besonders lebhaft ausgedrückt sind. Es sind nach der bei den Protestanten gewöhnlichen Psalmzählung Ps. 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143. Sie machten an gewissen Tagen einen Theil der priesterlichen Tagzeiten im Chore aus, und wenn sie von liturgischen Schriftstellern aus der römischen Kirche zuweilen prostrati genannt wurden, so ist dieser Name von der stehenden oder liegenden Stellung zu erklären, in welcher die Mönche an gewissen Tagen diese Psalmen absingen mußten. Auch in den ersten Zeiten der lutherischen Kirche wurden die 7 Bußpsalmen sowohl im öffentlichen Cultus (z. B. an Bußtagen) und auf andre Art hervorgehoben. Auch kommt von ihnen der Name speciales vor.

e) **Psalmi responsorii** (oder auch im Neutr. responsoria). Diese Eintheilung der Psalmen kommt bei ältern liturgischen Schriftstellern nicht vor. Nur erst als die schriftlichen Liturgien allgemein den öffentlichen Gottesdienst regelten, nannte man diejenigen Psalmen responsorii, welche zwischen den biblischen Vorlesungen gesungen wurden. Gregorius von Tours (de vitis patrum c. 8.) gedenkt ihrer öfter. Die Benennung selbst sucht man verschieden zu erklären. Bald leitete man sie von der Wiederholung der Strophen durch das Volk ab, oder weil wenigstens das Volk die Schlußworte wiederholte, und mit einem Amen oder der vollständigen Doxologie Gloria patri etc. begleitete, oder endlich, weil sie dem Inhalte der biblischen Lectionen und der besondern Feier des Tages angemessen waren. Für diese Meinung erklären sich die meisten spätern liturgischen Schriftsteller, wie Isidorus, Rupertus u. a. Auch Bingh. l. l. Vol. VI. p. 6. findet sie am wahrscheinlichsten.

IV) Psalmodie in der heutigen christlichen Welt. — Der Gebrauch der Psalmen beim öffentlichen Gottesdienste in jenem engern Sinne, wie wir ihn zu Anfange dieses Artikels bestimmt haben, dauert bis auf den heutigen Tag fort. In der römischen Kirche legt davon jedes größere oder kleinere Ritualbuch ein Zeugniß ab, und die verschiedenen Ordensregeln lehren es unwidersprechlich, daß das mechanische Herbeten und Absingen der Psalmen, schon als opus operatum für verdienstlich gehalten, noch immer üblich sei. Doch haben sich selbst in der neuern Zeit römische Schriftsteller über diesen Mißbrauch tadelnd erklärt. So sagt z. B. Dr. Oberthür noch neuerlich in seiner kleinen Schrift: „Ueber die Bestimmung der Domkapitel" unverholen, daß im Psalter mehr Nahrung für das frühere, rohe israelitische Volk enthalten sei, als für Menschen, die durch christliche Ideen erleuchtet sind. Wie wenig aber andere Glieder der römischen Geistlichkeit dieß vertragen können, hat unter andern Binterim in seinen Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche 4. B. 1. Thl. p. 304 bewiesen. — Eben so verhält es sich auch in der griechischen Kirche. Hier

hat man besondere Psalteria, die eine weitläuftige Anweisung enthalten, in welcher Ordnung das ganze Jahr hindurch ganz oder abgekürzt gesungen werden soll. Heinecc. l. l. III. Thl. p. 272 hat die 20 sogenannten καθίσματα verzeichnet, d. h. diejenigen Psalmen, die sitzend abgesungen werden durften. Ein jedes dieser Stücke, welches von den Anfangsworten den Namen führt, theilen sie wieder in 3 Absätze, στάσεις genannt; weil sie nach deren Endigung aufstehen und singen: Ehre sei dem Vater ꝛc. — Nicht minder behaupten die Psalmen noch ein großes Ansehen als religiöse Gesänge in der Liturgie der Episkopalkirche in England, wo die zu singenden Psalmen beim öffentlichen Gottesdienste in dem sogenannten Commonprayerbook vorgeschrieben sind. Dieß gilt auch von den Protestanten. Wie viele Kirchengesänge, besonders bei den Reformirten, sind Nachbildungen der Psalmen. (Man vergl. den Art. Hymnologie.) Selbst in den neuesten Agenden protestantischer Länder sind die Psalmen zu Antiphonien, Collecten u. dergl. benutzt, ohne jene örtlichen Observanzen zu berücksichtigen, wo an einzelnen Festtagen und bei einzelnen Feierlichkeiten ganze Psalmen noch immer abgesungen werden. Die Vergleichung örtlicher Liturgien, z. B. an Bußtagen und an Charfreitagen, wird dieß am besten lehren können. Auch die Kirchenmusik in der protestantischen Kirche hat die Psalmen als Texte zu ihren herrlichsten Compositionen benutzt.

B. Hymnologie.

I) Allgemeine Bemerkungen. — Wenn man sich erinnert, wie der Psalmengesang im jüdischen Gottesdienste (s. den Art. Psalmodie), sowohl im Tempel, wie in der Synagoge, gewöhnlich war; wenn man ferner erwägt, daß auch der heidnische Cultus der feierlichen Gesänge nicht ermangelte (man denke hier an Homer, Horaz u. a. Ausdrücklich sagt Macrob. Saturnal. l. 2. In ipsis hymnis Deorum per stropham et antistropham metra canoris versibus adhibebantur. Somn. Scipionis c. 3.): so darf es uns wohl nicht befremden, wie gleich anfangs das Singen ein Hauptbestandtheil der christlichen Gottesverehrung werden konnte. Indem die ersten Christen Juden waren, ist es wohl außer Zweifel, daß der A. T. Psalmengesang in den frühesten gottesdienstlichen Versammlungen der Christen beibehalten wurde. (S. den Art. Psalmodie Nr. I.) Allein schon früh versuchte man Nachbildungen der Psalmen, und später wohl auch nicht unwahrscheinlich der Lieder zur Ehre heidnischer Gottheiten. Dieß veranlasse uns zunächst zu bestimmen

a) den Begriff und das hohe Alter der christlichen Hymnen. — Das Wort ὕμνος bei Profanscribenten bedeutet im Allgemeinen Lied, Gesang. Dann wird es von Lobgedichten auf Verwandte, Geliebte und Freunde gebraucht, im engern Sinne aber von Lobliedern zur Ehre der Gottheit, z. B. Arrian. expedit. Alex. M. IV, 11. 3. — Herod. IV, 2. 10. In der letzten engern Bedeutung steht auch oft noch das Epithethon θεῖος dabei, z. B. ὕμνοις θείοις. Auffallen muß es, daß man in den ersten Jahrhunderten wohl die Sache hatte, d. h. Loblieder auf Gott und Jesum, die nadern Lobliedern aus dem Juden- und Heidenthume nachgebildet

waren (man vergl. was in dem Art. Psalmodie Nr. 1. von den ᾠδαῖς πνευματικαῖς erinnert worden ist), nicht aber den Namen ὕμνος. Weder Justinus Martyr, noch die apostolischen Väter, noch auch die apostolischen Constitutionen haben dieses Wort. Selbst Tertullian bedient sich in dieser Beziehung blos des Wortes canere, carmen, cantare, und auch in dem bekannten Berichte des Plinius (Epistolar. l. 10. ep. 97.) steht blos: Carmen Christo, quasi Deo dicere secum invicem. Es scheint darum, daß man sich lieber der Ausdrücke ψαλμός, ᾠδή, εὐχή bediente, als des Ausdrucks ὕμνος, welcher so leicht an Apollo, Ceres, Aphrodite und Zeus u. a. erinnerte. Aus diesem Umstande läßt sich auch der eigenthümliche Sprachgebrauch erklären, daß man die im christlichen Zeitalter gefertigten Gesänge eben so Psalmen nannte, wie die Davidischen des A. T. So heißen unter andern die neu verfertigten Gesänge, die Paulus von Samosata in der Kirche zu singen verbot, in dem synodischen Briefe des Conciliums von Antiochien, Psalmen. Auch die häretischen Parteien, die vermöge ihrer Grundsätze das A. T. verwerfen mußten, nennen ihre gottesdienstlichen Gesänge Psalmen. — Daß nun solche Nachbildungen der Psalmen schon in der apostolischen Kirche versucht worden sind, ergiebt sich selbst aus Stellen des N. T., welche höchst wahrscheinlich Fragmente und Reminiscenzen aus solchen Gesängen enthalten. Bereits Grotius bemerkt zu Act. 4, 24—30., daß diese Stelle wahrscheinlich den Inhalt eines christlichen Hymnus wiederhole. Dieß behaupten nicht minder neuere Gelehrte, wie Heumann, Michaelis, Paulus u. a., von Eph. 5, 14. 1 Tim. 3, 16. — Im weitern Umfange aber hat man das von der Apokalypse behauptet, z. B. Münter in seiner metrischen Uebersetzung der Offenbarung Johannes 2. Ausg. Kopenhagen 1826. Besonders rechnete man dahin folgende Stellen aus der Apokalypse: Apoc. 1, 4—8. 5, 9 ff. 11, 15—19. 15, 3—4. 21, 1—8. 22, 10—18. — Diese Bruchstücke verrathen immer ein hohes Alter der christlichen Hymnen; denn ist Johannes der Verfasser der Apokalypse, so ist er als der erste christliche Liturg mit zu betrachten. Rührt hingegen nach der Ansicht Vieler die Apokalypse von einem spätern Verfasser her, so muß man annehmen, daß dieser schon aus einer vorhandenen christlichen Liturgie geschöpft habe. Aus diesen und einigen andern Nachrichten ergiebt sich so viel, daß die apostolischen Gemeinden wirklich Lobgesänge bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen und bei den Agapen hatten (s. den Art. Agapen), und daß nicht alle Hymnen, welcher sich die ältesten Christen bedienten, Psalmen und andere Gesänge des A. T. waren. Sie dichteten nach dem Beispiele der Essäer und Therapeuten (Philo de vita contempl. ed. Mangey. Tom. II. p. 484) selbst geistliche Lieder, und der Presbyter Cajus aus dem II. Jahrhundert (Euseb. KG. 5, 28.) sagt darum: „Wie viele Psalmen und Oden der Brüder giebt es nicht, die von Anfang an von Gläubigen verfaßt sind, und in welchen Christus als Gott besungen wird!" — Wenn übrigens die frühesten christlichen Schriftsteller über den gottesdienstlichen Gesang der ältesten Kirche nur sparsame Nachrichten ertheilen, so mag man sich dieß daraus erklären, daß sie überhaupt keine ausführliche Beschreibung des christlichen Gottesdienstes und der einzelnen Theile desselben liefern, und diesen Punct um so mehr mit Still-

schweigen übergehen konnten, da er unter der εὐχή und εὐχαριστία mitbegriffen war. Auch der vorhin erwähnte Umstand, sich des Wortes ὕμνος absichtlich zu enthalten, kann eine Ursache mit seyn, warum so wenig ins Einzelne Gehendes von der ältesten christlichen Hymnologie erwähnt wird. Man muß sich also den Begriff der Hymnen aus dem Wenigen, was im N. T. vorhanden ist, und aus den einzelnen Bruchstücken der ältesten Hymnen, von denen bald die Rede seyn wird, selbst abstrahiren; wo sich dann ergiebt, daß der Grundcharakter dieser christlichen Gesänge ehrfurchtsvoller Dank, freudiges Lob der Gottheit blieb; nur mit dem Unterschiede, daß sie den Stoff zu diesen Gefühlen fast ausschließend aus dem Gebiete der Erlösungswohlthaten entlehnten, weniger die Macht und Größe des Weltenschöpfers, als die Gnade und Erbarmung des Vaters der Menschen in Christo priesen, und nicht sowohl den Ton des rauschenden Jubels, der wildströmenden Begeisterung, als der ruhigen, durch stillen Ernst gemilderten Freude anstimmten. In späterer Zeit nach Constantin, wo der öffentliche Gottesdienst schon mehr ausgebildet war, wo man weniger ängstlich seyn konnte, wenn etwas auf heidnische Gebräuche anzuspielen schien, bedienen sich auch geradezu mehrere Kirchenschriftsteller des Wortes hymnus, und bestimmen den Begriff desselben genauer. Gregor. Nyssaenus in Ps. II. c. 3. sagt: Hymnus est laus Deo tributa ob bona nobis praestita. Rufinus in tit. Ps. 72. — Hymni sunt cantus laudem Dei continentes (das Wort Deus auf die ganze Trinität bezogen). Si sit laus et non sit Dei, non est hymnus. Si sit laus et Dei et non cantatur, non est hymnus. Oportet ergo ut sit hymnus, habeat haec tria et laudem et Dei et canticum.

b) **Wie es gekommen sei, daß wir aus dem ersten und zweiten Jahrhunderte wenig Kirchenhymnen mehr besitzen und daß sich später tadelnde Stimmen gegen die sogenannten ᾠδὰς ἰδιωτικάς erhoben.** — Ob sich gleich nach dem vorhin Gesagten darthun läßt, daß in den frühesten gottesdienstlichen Versammlungen der Christen eigenthümlich gedichtete Hymnen, zunächst als Nachbildungen der Psalmen, vorhanden waren; so ist uns doch von diesen religiösen Dichtungen aus den ersten 3 Jahrhunderten wenig übrig geblieben. Athenagoras, ein christlicher Märtyrer († 169), verfertigte, da er fast schon im Begriffe war zum Scheiterhaufen zu gehen, gleichsam zum Abschiedsgesang für seine Schüler eine Hymne, die zu Basilius des Großen Zeiten noch sehr bekannt gewesen zu seyn scheint. (Basilius de spir. S. c. 29.) — Eine vielleicht noch in dieses Jahrhundert gehörende Hymne rührt von Clemens, dem Alexandriner, her. Sie findet sich beigefügt dem 3. Buche seines Pädagogen, und zwar so, daß das Ende des Textes sich auf ihn bezieht. Diese Hymne hat darum vielleicht ein eben so hohes Alter, als der Pädagogus selbst. Ja Andere gehen noch weiter, und nehmen an, daß diese Hymne schon vor Clemens als Kirchengesang gewöhnlich gewesen sei, und daß dieser sie nur darum seiner Schrift beigefügt habe, um sie so der Vergessenheit zu entreißen. Münter a. a. O. p. 33 hat diese Hymne wohl mehr wegen ihres Alters, als wegen ihres dichterischen Werthes abdrucken lassen. Auch findet man sie in Rambachs Anthologie 1. Thl. p. 35. — Darf man annehmen, daß die apostolischen

Constitutionen, die vor der nycänischen Kirchenversammlung üblichen, gottesdienstlichen Einrichtungen schildern, so müssen 2 Hymnen, welche in der genannten Schrift unter dem Namen des Morgen- und Abendgebetes vorkommen, wohl unbedenklich in das zweite und dritte Jahrhundert gesetzt werden. S. Rambach Thl. 1. p. 41, wo beide in griechischer Sprache mit deutscher Uebersetzung sich befinden. Das erstere mit den Anfangswortern Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, führt in der griechischen Kirche schon längst den Namen der großen Doxologie, und wird auch in der abendländischen Kirche in einer nach spätern Angaben von Hilarius verfertigten lateinischen Uebersetzung, aus welcher wieder das deutsche Lied: „Allein Gott in der Höh sei Ehr'," geflossen ist, noch jetzt als **hymnus angelicus** bei allen Messen gesungen. Die zweite Hymne unter dem Namen eines Abendgebetes ist ebenfalls in den **Constitut. apostol. l. VIII. c.** 36 befindlich, und wird noch jetzt in der griechischen Kirche gesungen. Basilius im V. Jahrhundert spricht von ihr, jedoch ohne Nennung des Verfassers. — Man sieht also, daß wir bis zum IV. Jahrhundert, mit Ausnahme des jetzt erwähnten Wenigen, und wenn man die Hymnologie der Häretiker abrechnet, nur Einzelnes noch von den frühesten Hymnen, die in den christlichen Versammlungen gesungen wurden, übrig haben. Man kann als Grund dieser Erscheinung anführen, 1) den Umstand, daß wir überall nur Bruchstücke haben, die uns als Nachrichten über die älteste Kirchenverfassung dienen; 2) daß die meisten christlichen Hymnen, da sie wahrscheinlich mit den Kirchenbüchern aufbewahrt wurden, in Zeiten der Christenverfolgungen mit diesen vernichtet wurden; 3) daß die Zahl derselben auch an sich nicht so groß gewesen seyn mag, da man ja immer auf Davids Psalmen als auf wichtige Gesangstücke im öffentlichen Gottesdienste hielt. Auch scheint der größte Theil der Christen in den frühesten Zeiten mehr der ungebildeten Volksclasse beigezählt werden zu müssen, so daß unter ihnen wohl niemals schöne Wissenschaften und Künste besonders blühten. Noch zwei andere Gründe führt Augusti l. l. 5. B. p. 267 ff. an, 1) die Geheimlehre; 2) die Verschiedenheit der Grundsätze in der alten Kirche in Beziehung auf den Gesang in den gottesdienstlichen Versammlungen. Die **disciplina arcani** hielt außer andern auch besonders das geheim, was sich auf das Dogma von der Trinität und von der Person Jesu bezog, mithin auch die kirchlichen Hymnen, die sich ja mit diesen Glaubenslehren besonders beschäftigten. Jedoch läßt sich hier einwenden, daß beim öftern Singen solcher Hymnen, wo sie sich dem Gedächtnisse der Versammlungsglieder tief einprägten, eine weitere Ausbreitung derselben unmöglich verhindert werden konnte. Wichtiger scheint der andere Grund, daß wenn man die Schriften der Kirchenväter und die Synodalbeschlüsse beachtet, es wohl in den ersten 5 Jahrhunderten zu keiner festen Kirchenregel, den gottesdienstlichen Gesang betreffend, mag gekommen seyn. Dieser letzte Grund kann gewissermaßen auch den auffallenden Umstand mit erklären, wie in der zweiten Hälfte des III. Jahrhunderts der Bischof Paulus von Samosata die ψαλμοὺς ἰδιωτικούς (von neuern Dichtern verfertigte Lieder) abschaffen wollte. **Euseb. h. e. l. VII.** Es mochte zu seiner Zeit üblich geworden seyn, an manchen Orten mehr diese, als die Psalmen Davids zu singen. Er glaubte also, daß durch diese Gesänge der älte-

sten christlichen Observanz Eintrag geschehe und nennt sie, um sie den Davidischen entgegen zu setzen: ᾠδὰς νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα. Wenn dieser Grundsatz an mehrern Orten herrschend geworden wäre, dürfte es uns da befremden, wenn aus diesem Zeitraume wenig Gesänge der Art auf uns gekommen wären? Hierzu kam noch, daß sich auch in diesen Liedern Vorstellungen einschleichen konnten, die dem sich allmählig bildenden Lehrbegriff der katholischen Kirche zuwider waren. Beide Gründe zusammen machten es dann begreiflich, warum die Laodicenische Kirchenversammlung (ungefähr um die Mitte des IV. Jahrhunderts) verordnete, daß in der Folge beim Gottesdienste keine Psalmi idiotici sollten gesungen werden. Noch einmal finden wir diese Verordnung wiederholt auf dem zweiten zu Braga gehaltenen Concil (um die Mitte des VI. Jahrhunderts). Aber später, nachdem schon mehrere vortreffliche Liederdichter in der katholischen Kirche aufgestanden waren, beschränkte man diese Verordnung dahin, daß dieses Verbot nur den namenlosen, obscuren Hymnen galt, und endlich auf dem 4. Concil zu Toledo im Jahre 633 ganz aufgehoben wurde, bei welcher Gelegenheit die von Hilarius, Ambrosius u. a. verfertigten Gesänge öffentlich empfohlen wurden. Einen andern Grund, warum in dem bemerkten Zeitraume die Psalmi idiotici Widerspruch finden konnten, werden wir in dem Abschnitte Hymnologie der Häretiker anführen.

c) **Geist, Inhalt und dogmatische Wichtigkeit der christlichen Hymnen.** — Bereits in der ersten Anmerkung haben wir den Inhalt der frühesten christlichen Hymnen angedeutet, ohne noch zu erwähnen, daß auch sie an den Verirrungen des religiösen Gefühls in der christlichen Kirche Antheil nahmen, die sich später bemerklich machten durch den Heiligendienst, Anbetung des Kreuzes und der Reliquien, Meßopfer, Transsubstantiationslehre, Verehrung der Maria u. s. w. Es war daher schon lange vor Luthers Zeiten dahin gekommen, daß man sagen konnte: „Die liebe Mutter Gottes Maria habe viel schönere Gesänge und mehr als ihr Kind Jesus.“ Vornehmlich seit dem XII. Jahrhundert, also gleichzeitig mit dem Entstehen der romantischen Poesie in Frankreich und Deutschland, bildete sich auch eine Art von religiöser Romantik, die sich bis zu den ungeheuersten Schwärmereien, ja bis zu wirklicher Gotteslästerung, verirrte. Nichts desto weniger fand sich doch auch unter diesen Hymnen, besonders in der abendländischen Kirche, wie wir weiter unten sehen werden, Manches, das auch in dichterischer Hinsicht nicht ohne Werth war, und wer sich davon überzeugen will, darf sich nur mit Herders Urtheil bekannt machen. S. zerstr. Blätter 5. Samml. — Preisschrift über die Wirkungen der Dichtkunst in den sämmtl. Werken der schönen Literatur Thl. 9. — Br. zur Beförderung der Humanität 7. Samml. — Wichtiger ist jedoch der dogmatische Einfluß dieser Gesänge, weshalb ihn auch gründliche Bearbeiter der Dogmengeschichte nicht übersehen haben. S. Münschers Handb. der Dogmengesch. Thl. 1. p. 48. Verfolgt man nämlich chronologisch den Inhalt dieser Hymnen, so tragen sie auch die dogmatische Farbe ihrer Zeit. Wir dürfen gar nicht weit gehen, um dieß zu beweisen. Einige Beispiele aus der frühern, wie aus der spätern Zeit werden dieß hinlänglich bethätigen. Schon Damasus im IV. Jahrhundert besang Märtyrer und Heilige. Prudentius, Paulinus von

Nola in seinem Gedichte auf den Heiligen Felix — und mehrere Andere folgten ihm nach; und es ist wohl nicht zu zweifeln, daß diese Anrufungen von den früher in der heidnischen Welt verehrten Musen und Helden auf die Märtyrer übergetragen, viel zur Verbreitung der abergläubischen Verehrung derselben beitrugen. (S. Mart. Chemnitii Examen Conc. Trident. p. 646. edit. Genev. 1641. Fol.) So fand die Anbetung des heil. Kreuzes im VI. Jahrhundert an Fortunatus einen sehr eifrigen Beförderer. Nichts aber gleicht dem Eifer, mit welchem besonders vom X. Jahrhundert an in Gesängen wie in Predigten und Gebeten der Jungfrau Maria gehuldigt wurde. Als ob man der Lobpreisung Gottes und des Heilandes müde geworden sei, oder sich in ihr erschöpft hätte, drängte sich alles zu ihrer Verehrung, und die ihr gewidmeten Gesänge wurden die bei weitem beliebtesten.

Ein anderes Beispiel mag aus einer noch spätern Zeit gewählt seyn, wo die Transsubstantiationslehre in der römischen Kirche üblich wurde. Aufs Deutlichste ist dieses Dogma in den vorzüglichsten Hymnen, Sequenzen und Rhythmen von Thomas v. Aquina und andern Dichtern des XIII. und XIV. Jahrhunderts, so wie in vielen andern liturgischen Dokumenten dieser Zeit ausgedrückt. Auch selbst zur Zeit der Reformation trugen die Kirchengesänge die Spuren des eigenthümlichen Lehrbegriffs der einzelnen Kirchen an sich. Mehreres darüber findet man in folgenden Monographien: **Jo. Andreas Schmidt de modo propagandi religionem per cantilenas. Helmst. 1728. — E. S. Cyprian. de propagatione haeresium per cantilenas. Coburg. 1708.** auch in seinen **dissert. varii argumenti ed. Fischer. Coburg. 1755. p. 123 seqq.** — Neumeister's Nachricht von Einführung irriger Lehre durch Lieder und Gesänge. Leipz. 1755. — Joh. Chr. Köchers gründlicher Beweis, daß man die Glaubenslehren der Römisch-Katholischen aus ihren allgemeinen liturgischen Büchern beurtheilen und erweisen kann. Braunschw. 1747. — **J. Chr. Guil. Augusti de antiquissimis hymnis et carminib. Christianor. sacris in historia dogmatum utiliter adhibendis. Jenae 1810.** — Derselbe Verf. **de hymnorum sacrorum, quos Luthero debemus, in historia dogmatum usu. Ibid. 1817.**

d) **Art und Weise, wie man die Hymnen in den gemeinschaftlichen Versammlungen der Christen zu singen pflegte.** — Ueber diesen Gegenstand mögen einige kurze Bemerkungen gnügen, da der Zweck dieses Buches eine ausführliche Geschichte der Veränderungen verbietet, welche der Kirchengesang im Laufe der Zeit erfahren hat. Je nachdem in den frühesten Zeiten eine christliche Gemeinde mehr oder weniger den Verfolgungen ausgesetzt war, bildete sich auch früher oder später ein gewisser feierlicher und wohleingerichteter Gottesdienst. Daß er gewöhnlich mit Gesang verbunden war, darüber sind die Zeugnisse aus Tertullian, und aus den apostolischen Constitutionen leicht beizubringen. Nach **Constit. apostol. l. 8. c. 6.** sollen vor allen die Knaben, und nach ihnen das gesammte Volk, sobald der Diaconus die Gebete abgesungen hat, den Schluß mit den Worten machen: „Herr, erbarme dich unser, Kyrie eleison.“ Diese Singweise hat sich jetzt noch in unsern Responsorien erhalten. Doch sang auch schon um diese Zeit, besonders im Morgenlande, das Volk ganze Lieder und Psalmen zusammen. Sehr viele Stellen über die

allgemeine Theilnahme des Volkes an dem kirchlichen Gesange sind bei Gerbert l. l. Tom. I. l. 1. c. 3. et 11 gesammelt. Einige Vollkommenheit muß der Kirchengesang in dieser Periode schon gehabt haben; denn die spätern Zeugnisse des Chrysostomus in der Homilie über Ps. 41., Augustinus im 119. Br., und Ambrosius in der Einleitung zu seiner Auslegung der Psalmen, lassen doch schon auf frühere, ihrem Zeitalter vorhergegangene Bemühungen zur Ausbildung desselben schließen. Wie man ungefähr in den ersten 3 Jahrhunderten mag gesungen haben, ist beim Art. Psalmodie Nr. II. erwähnt worden. Entweder übelverstandener Eifer (nach 1 Cor. 14, 34.) verboten schon früh Frauenzimmern mitzusingen, und zwar, wie Cyrillus in seinen catechet. Reden Nr. 14. angiebt, daß der Frauenzimmergesang mehr auf die Schaubühne, als in die Kirche gehöre. Jedoch ist dieses Gebot nicht als allgemein und stets dauernd zu betrachten, was sich schon aus den sorgfältiger eingerichteten Gesängen in den Nonnenklöstern ergiebt. — Als bei der weitern Verbreitung der Christenthums auch die Kirchengemeinden stärker wurden, mochte wohl das Zusammensingen rauher, ungebildeter Stimmen einen unangenehmen Eindruck machen, was auch von den Kirchenlehrern dieser Zeit häufig bemerkt wird. Durch Anstellung ordentlicher Sänger suchte man diesem Uebelstande abzuhelfen. (Vgl. die Artt. Lector und Cantor.) Einzelne Bischöfe stifteten darum auch Anstalten für einen bessern Singunterricht, und zunächst schien man Knaben von zartem Alter für den Gesang so zu bilden, daß sie vielleicht Einzelnes allein, Anderes aber harmonisch vorsingen konnten. Wenigstens erzählt Cyrillus (V. Jahrhundert) vom heil. Theodosius, er sei der Kirche seines Ortes schon von seinem Knabenalter an als Cantor nützlich geworden. Solche Unterrichtsanstalten für den Gesang von einzelnen Bischöfen angeordnet, und wohl nur mit einem engen Wirkungskreise versehen, schreibt man schon dem Papste Sylvester (zwischen 314—335) zu; nicht minder auch dem Bischofe Hilarius zwischen 461—68. Die einzigen Nachrichten darüber finden sich bei Onuphrius de interpretatione voc. eccles., und man darf wohl der Vermuthung Raum geben, daß sie oft mit dem Tode ihrer Stifter wieder in Verfall geriethen.

Von höherer Bedeutung ist die von Gregor dem Großen (590—604) errichtete Singschule, die von Rom aus einen bessern Gesang nach mehreren Theilen der abendländischen Kirche verbreitete. Im spätern Zeitalter Carls des Großen blühten auch solche Singschulen in Deutschland auf, von denen die in Fulda die berühmteste blieb. Allein so rühmlich auch von der einen Seite diese Anstalten waren, so hatten sie doch auch ihre Nachtheile. Denn aus Liebe zu einem kunstreichern, wohltönenden Gesang, suchte man das Mitsingen des Volkes immer mehr zu beschränken. Dieß gelang auch dadurch vorzüglich mit, daß gewöhnlich nur lateinisch gesungen wurde. So kam es nun, daß der Kirchengesang immer mehr auf die Cleriker, oder auf besondere Sängerchöre überging. Die ersten Verordnungen der Kirche, um dem Volke Stillschweigen beim Kirchengesange aufzulegen, wie z. B. die Verordnungen der Kirchenversammlung zu Laodicea, konnten nur wenig ausrichten. Wie aber die Singschulen mehrere Sänger bildeten, so daß ganze Chöre daraus an verschiedene Orte und Kirchen vertheilt werden konnten; nahm

die Gewohnheit, diese Chöre allein singen und das Volk blos zuhören zu lassen, immer mehr und mehr überhand, und so ist es in der römischen Kirche bis auf Luthers Reformation geblieben.

Was nun die Singweise betrifft, so lassen sich nach Forkel, mit Ausnahme dessen, was wir bereits von der Art zu singen in den ersten 3 Jahrhunderten erinnert haben, folgende Epochen bestimmen:

1) **Der Ambrosianische Gesang**, welcher in Mailand seinen Ursprung hatte, und zwar auf Veranlassung der Kaiserin Justina. Eigen ist es, daß trotz aller Lobeserhebungen der Ambrosianischen Singweise doch nirgends das Charakteristische derselben bestimmt hervorgehoben ist. Man muß sich also mit der Vermuthung begnügen, die Mabillon de cursu Gallico p. 381 ausspricht: Das Wesentliche des Ambrosianischen Gesanges habe darin bestanden, daß er nach morgenländischer Art eingerichtet, vom Volke mitgesungen werden konnte, da zuvor in der italienischen Kirche nur einzelne Personen oder auch vielleicht nur die Cleriker zu singen pflegten. Ein Kenner und Lehrer des Kirchengesanges, den der Verfasser dieses Buchs darüber befragte, erklärte, daß die Ambrosianische Singweise am besten mit den zuweilen auch in der lutherischen Kirche üblichen Wechselgesängen und Collecten und Responsorien verglichen werden dürfte. Daraus lassen sich wenigstens die einzelnen Anekdoten von der großen Wirksamkeit dieses Gesanges erklären, wovon Augustin Confess. l. VI. c. 6. et 7 sein eigenes Beispiel anführt.

2) **Der Gregorianische Kirchengesang.** — In der Zeitdauer von Ambrosius bis auf Gregor den Großen mochte die Ambrosianische Singweise sehr ausgeartet oder gänzlich in Verfall gerathen seyn, so daß dieser Papst eine Verbesserung nothwendig fand. Das Charakteristische dieser Singweise, das Choralartige verbreitete sich mit Gregors Liturgie bald sehr weit und allgemein. Wie viel auch Carl der Große für diese Singweise that, ist aus seiner Lebensgeschichte bekannt.

Im XI. Jahrhundert erfand ein Mönch des Benedictiner-Ordens, Guido von Arezzo, eine weit leichtere Singmethode, die man Solmificatio oder auch Gamma nannte. Er setzte einige Noten oder Regeln fest, die das Steigen und Fallen der Stimme anzeigten, und nach den Anfangssylben des Kirchenhymnus auf das Fest des heil. Johannes des Täufers durch 6 Erhöhungen aufstiegen. Sein Buch Mirolugus genannt, welches er über diese Singmethode verfertigt hatte, widmete er seinem Bischof Theobald von Arezzo, der diese Methode zuerst in seiner Kirche einführte. Sie wurde aber auch bald in Rom vortheilhaft bekannt, wohin Benedict VIII. den Guido rufen ließ, welcher aber wegen seiner Gesundheit nicht lange dort verweilen konnte. Seine Methode verbreitete sich schnell auch in andre Kirchen, wodurch der Cantus Gregorianus Veränderungen zwar erlitt, die aber doch nur Verbesserungen genannt werden konnten.

Im XVI. Jahrhundert brachten die aus Constantinopel entflohenen Griechen, die ihren Aufenthalt größtentheils in Italien wählten, auch einige Veränderungen in den Kirchengesang. Doch hatte diese Singweise viel Theatralisches, und ein Schriftsteller aus jener Zeit schildert sie so: „Graecorum cantus minutim concisus fractusque, collisi durius soni, suspensa illico vox, et ubi minime exspectes, amputata.“ Weil sie neu war und die Phantasie sehr aufregte, fand

sie selbst beim feierlichen Gottesdienste Aufnahme. Doch der Papst Pius IV., der das Unschickliche dieser Singweise beim Gottesdienste fühlte, theilte seinen Entschluß dem Cardinal-Collegium mit, alle Musik beim Gottesdienste gänzlich abzustellen. Der Cardinal Johannes, selbst Kenner und Freund der Musik, auch Präfect der päpstlichen Hofcapelle, bemühete sich den Papst von diesem Entschlusse abzuhalten, und versprach den Gesang so einzurichten, daß alles Schlüpfrige und Theatralische wegfallen sollte. Er erfüllte sein Versprechen zur Zufriedenheit des Papstes, und die Musik mit dem damit verbundenen Gesange blieb. In diesem Geiste erklärt sich darum auch das Concil. Trident., indem hier den Bischöfen befohlen wird, jene Musik, welcher entweder durch die Orgel oder den Gesang etwas Schlüpfriges beigemischt sei, von den Kirchen zurückzuweisen, damit das Haus Gottes wahrhaft als ein Bethaus erscheine. Sess. 22.

II) Hymnologie der Häretiker. — Es läßt sich leicht durch eine Menge von Zeugnissen bethätigen, daß die meisten häretischen Parteien schon früh einen wohl eingerichteten Kirchengesang hatten. Wir haben davon schon ein sprechendes Beispiel an dem Bardesanes im II. Jahrhundert, dessen hymnologische Verdienste Dr. A. Hahn in seiner gelehrten Schrift: Bardesanes Gnosticus Syror. primus hymnologus. Lips. 1819 p. 30 seqq. nachgewiesen hat. Eben so leicht läßt sich auch darthun, daß die Lieder des Arius besonders sehr beliebt waren, und daß man seine *Θαλεία*, eine Art von Symposion, welche leider verbrannt wurde, in hohen Ehren hielt. Nicht minder berühmt ist der Psalter der Häretiker oder ihre Nachbildung der davidischen Psalmen. S. Hahn l. l. p. 29. Sozom. h. e. l. III. c. 16. — Theodoret. IV. c. 29. — Aehnliches wird auch von dem Apollinaristen erzählt. Die vielen Belege zu dieser Behauptung findet man unter andern in E. S. Cyprian's Monographie de propagatione haeresium per cantilenas gesammelt.

Aber es läßt sich nicht blos darthun, daß die Häretiker einen besonders ausgebildeten Kirchengesang besaßen, sondern daß dieser auch einen wohlthätigen Einfluß auf die Lehrer der katholischen Kirche hatte. Wollten diese nämlich verhüten, daß die häretischen Hymnen dem Interesse der katholischen Kirche nicht gefährlich würden, so mußten sie selbst ähnliche Hymnen dichten, oder die *ψαλμοὺς ἰδιωτικοὺς*, d. i. die odas humano studio compositas verbieten. Beides ist nach der Erfahrung geschehen. Den ersten Weg schlugen Chrysostomus, Ephräm der Syrer, Augustinus (s. den Art. Psalmodie), und auch andere ausgezeichnete Männer des IV. und V. Jahrhunderts ein, und erwarben sich dadurch ein bleibendes Verdienst um die Kirche. Dieß ist auch der Grund, warum wir hier jener häretischen Hymnologie gedenken, und das darüber zu Sagende voranstellen. — Genau genommen ist darum der Kirchengesang in der katholischen Kirche durch die Häretiker veranlaßt worden. — Jedoch auch die Thatsache ist wahr, daß andere Lehrer der rechtgläubigen Kirche solche Hymnen, weil sie entweder keine Lust oder kein Talent besaßen, dergleichen zu fertigen, dieselben völlig verboten, und nur die Psalmen Davids gesungen wissen wollten, die man als ein unmittelbares Erzeugniß der göttlichen Begeisterung ansah. Hierbei glaubten sie am sichersten zu gehen, um weder ihr Ansehen zu gefährden, noch

auch schädlichen Ketzereien den Eingang zu verbieten. Daraus erklärt sich Augusti besonders das oben angeführte Verbot der neuern Hymnen von Seiten des Paulus von Samosata. Auch lassen sich daraus noch zwei andere Erscheinungen gnügend erklären, nämlich einmal, wie mehrere Lehrer der katholischen Kirche von ähnlichen Ansichten ausgingen, so daß im 59. Canon der Kirchenversammlung zu Laodicea (im Jahre 344—64) die Worte vorkommen konnten: Non oportet privatos et vulgares aliquos psalmos dici in ecclesia, nec libros non canonicos, sed solos canonicos V. et N. T. Nicht minder wird daraus auch der Umstand klar, daß sich unmittelbar nach dieser Zeit in einzelnen Gegenden und Kirchen fast gar keine Spuren von christlicher Hymnologie finden.

III) Hymnologie der syrischen Kirche. — Wie berühmt auch der Gesang dieser Kirche im Alterthume war, so ist er doch später wenig beachtet worden, und nur in der neuesten Zeit ist seiner wieder Erwähnung geschehen. Flüchtig erwähnt Rambach l. l. Thl. 1. der syrischen Hymnologie. Augusti schrieb später eine Abhandlung de hymnis Syror. sacris. Vratislav. 1813, und ein Abschnitt von der syrischen Hymnologie befindet sich in seinen Denkwürdigkeiten &c. Thl. 5. p. 350—377, der auch selbst dem neuesten Bearbeiter der christlichen Alterthümer in der römischen Kirche, Binterim (l. l. 4. B. 1. Abth.) einen Lobspruch abgenöthigt hat, womit er sonst gegen Schriftsteller dieser Gattung in der protestantischen Kirche eben nicht freigebig ist. Noch neuer ist eine Bearbeitung dieses Gegenstandes in dem kirchenhistorischen Archiv von Stäudlin, Tzschirner und Vater 1823. 3 Hft., welche den Hrn. Dr. Hahn in Breslau, damals Prof. der Theologie in Königsberg, zum Verfasser hat, und die Aufschrift führt: „Ueber den Gesang in der syrischen Kirche. Ein Beitrag zur Geschichte des heil. Gesanges." Wir wollen daraus das Wesentliche und für unsern Zweck Passende mittheilen.

In den frühesten Zeiten wurden in der syrischen Kirche, wie anderwärts, in Ermangelung anderer metrischer Lieder die Psalmen Davids in der Uebersetzung gesungen. Dieß geschah sowohl in Antiochien, als in Edessa, den Haupt- und Mutterkirchen der syrischen Gemeinden. Aber auch hier mußte man den einfachen Psalmengesang nicht ansprechend genug gefunden haben, weshalb man zur Antiphonie seine Zuflucht nahm, welche früh in den syrischen Kirchen eingeführt wurde, sich von da den griechischen Gemeinden, und, wie man annimmt, durch Ambrosius dem Abendlande mittheilte. Nach Sokrates soll Ignatius die Singweise durch Antiphonie aus den Chören der Engel empfangen und in die Antiochenische Kirche eingeführt haben. Legt man auch keinen Werth auf diese Legende, so zeugt sie doch für das hohe Alter des Wechselgesanges in der Gemeinde zu Antiochien, und darum wohl auch im Morgenlande. Hatte man auch auf diese Art den Psalmengesang verbessert, so regte sich dessenungeachtet auch das Bedürfniß nach eigentlichen Liedern, die wenigstens, wenn sie auch des bestimmten Sylbenmaaßes ermangelten, doch nach leichten und gefälligen Melodien gesungen werden konnten.

Im II. Jahrhundert hatte schon der geistreiche Bardesanes zu Edessa, und sein Sohn Harmonius solche Lieder gedichtet, und viel

Beifall gefunden. S. Hahn **Bardesanes.** — Im III. Jahrhundert suchte Paulus, Bischof von Samosata, der später durch seine Irrlehren berüchtigt wurde, solche neue Lieder zu verdrängen, aus Gründen, die wir zum Theil schon angeführt haben. Es fällt demnach der Ursprung der syrischen Hymnologie in das zweite Jahrhundert, d. h nicht des Gesanges überhaupt; denn dieser ist wohl so alt, als die Kirche selbst, sondern eigener, außer den Psalmen und andern biblischen Gesängen des A. und N. T. zu diesem Zwecke gedichteter Lieder. Wenn nun von der einen Seite die rechtgläubigen Hymnen, welche vorhanden seyn mochten (*θεολογοῦντες* hießen sie, um, wie man glaubt, den Gegensatz der Unitarischen Ansichten zu bezeichnen, zu welchen sich später soll Paulus hingeneigt haben), von Seiten des Paulus Widerspruch fanden, so waren denselben auch die von Bardesanes gedichteten Gesänge nicht ganz günstig. Der Zauber seiner Lieder mit ihren gefälligen Melodien und ihrem geregelten Versmaaße verbreiteten glücklich die Geheimnisse einer schwärmerischen, sinnlichen Gnosis, und gewannen viele Glieder der syrischen Kirche.

In diesem Zustande fand ungefähr der durch seine Rechtgläubigkeit bekannte Ephräm, genannt der Syrer, die Hymnologie seiner Kirche. Dieß bezeugt auch der, dem Namen nach, unbekannte Biograph des heil. Ephräm, der Verf. der **Acta S. Ephraemi (Opp. Ephraemi** vorn im **Tom. III. p.** 51). „Ephräm sah," schreibt er, „daß die Secte des Bardesanes sehr gewachsen war durch die schwelgenden und mannigfaltigen Melodien, nach welchen er seine Worte und alle seine Lieder abgefaßt, und wodurch jener unverschämte Bardesanes das tödtliche Gift in diejenigen gegossen hatte, welche seine Lieder lernten u. s. w." — Noch mehr aber mochte alles dieß vom Harmonius, dem Sohne des Bardesanes (in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts) gelten, der, gebildet durch griechische Sprache und Wissenschaft, nach dem Zeugnisse des Sokrates und Theodoretus ausgezeichnete Kunstfertigkeit besaß. Unter diesen Umständen hielt es Ephräm für zweckmäßig, andere Hymnen im Einklange mit den kirchlichen Glaubenssätzen zu dichten, und dabei, ob er gleich der griechischen Bildung ermangelte, dennoch sich mit dem Versmaaße des Harmonius bekannt zu machen und es nachzuahmen. „Seit seiner Zeit," heißt es darum in seiner Biographie, „sangen die Syrer die von Ephräm gedichteten Hymnen, jedoch nach den Kunstgesetzen des Harmonius (*κατὰ τὸν νόμον τῆς Ἁρμονίου ᾠδῆς*)." Hier also ein recht sprechendes Beispiel von der obigen Behauptung, daß die rechtgläubige Kirche ihre Hymnologie besonders mit den Häretikern verdankt. Wie nun dieser berühmte syrische Kirchenlehrer, so talentvoll auch als Hymnolog die Stufen- und Wechselgesänge eingeübt habe; welche Quellen zu benutzen seien, um sich mit dem hierher gehörigen Liederschatz bekannt zu machen (denn Ephräm soll dieser eine sehr bedeutende Zahl gedichtet haben); wie das Versmaaß dieser Hymnen beschaffen sei: dieß ist alles ausführlich in der gedachten Abhandlung des Hrn. **Dr.** Hahn von Seite 63 ff. nachgewiesen. Auch hat er von S. 70—106 mehrere dieser Hymnen im Auszuge mitgetheilt, die uns auf ihren dichterischen und dogmatischen Werth zu schließen erlauben. Außer den von Augusti und Hahn bereits angeführten neuesten Abhandlungen über diesen Gegenstand vergl. **Missale Sy-**

riacum. Romae 1594 et 1716. Ibid. Officium Syror. 1656. — Liturgiae Syriacae Septimanae passionis Domini nostri Jesu Christi excerptum a Jo. Chr. Clodio. Lips. 1720. — Assemanni Bibliotheca Orient. Tom. I. p. 80 seqq. Tom. III. P. I. P. II.

IV) **Hymnologie der griechischen Kirche.**

a) **Alter, Geist und eigenthümliche Gestaltung derselben.** — Aus dem, was bereits in diesem Art. erinnert worden ist, ergiebt sich, daß in der orientalisch-griechischen Kirche früher und allgemeiner gesungen wurde, als in der occidentalischen. Jedoch ist es auffallend, daß die ältesten Hymnen der Griechen, welche noch gegenwärtig im Gebrauche sind, nicht über das VIII. Jahrhundert hinausgehen. Warum man hier der spätern Zeit den Vorzug gegeben habe, läßt sich schwer entscheiden. S. Rambach l. l. p. 136. Von mehrern Hymnologen der griechischen Kirche ist bereits in diesem Art. gelegentlich die Rede gewesen, und es ergiebt sich, daß der kirchliche Gesang nach Form und Materie früher viel vollkommener muß gewesen seyn, als nach dem VIII. Jahrhundert. — Was nun den Geist und Gehalt dieser Hymnen betrifft, so stehen sie, verglichen mit den bessern Hymnen der lateinischen Kirche, den letztern weit nach. Ihr Ursprung fällt nämlich schon in ein Jahrhundert, wo der gute Geschmack bereits tief gesunken war. Man vermißt in ihnen Natürlichkeit, Einfachheit und Herzlichkeit, und die meisten Hymnen auf Gott, Trinität, Christus u. s. w. mißfallen durch eine gewisse Pretiosität und Affectation, und das Spielende und wenig Erbauliche derselben läßt es auffallend finden, warum die Lehrer der griechischen Kirche noch jetzt einen so hohen Werth darauf legen. Da in dieser Kirche der ganze Cultus eine gewisse starre Form angenommen hat, so hat sich auch ein unangenehmes Einerlei des Gesanges gebildet. Ueber die gleichsam stehend gewordenen Gesänge der griechischen Kirche, ihre Namen überhaupt, so wie zum festlichen Gebrauche bestimmt, findet man zerstreut erwähnt in Heineccii Abbildung der griechischen Kirche 3 Thl. — Elsner Beschreibung der griechischen Christen, p. 275—79. — Kings Gebräuche der griechischen Kirche in Rußland p. 39 bis 67, in einzelnen Erwähnungen.

b) **Geschichtliche Nachrichten von den wichtigsten Liederdichtern dieser Kirche.** — Mit dem VIII. Jahrhundert, wie wir bereits erwähnt haben, beginnt eigentlich die Geschichte der griechischen Kirchengesänge. Zwei um diese Zeit lebende Hymnologen, Andreas, Erzbischof von Kreta († ums J. 724), und Germanus, Patriarch zu Constantinopel († ums J. 740), verdienen nur eine flüchtige Erwähnung, indem ersterer die sogenannten großen Canones, die aus nicht weniger als 250 Strophen bestehen, und letzterer ein höchst elendes Theotokion oder Loblied auf die Jungfrau Maria verfertigte. Besonders aber wichtig sind nach dem Urtheile griechischer Kirchenlehrer

1) **Kosmas von Jerusalem** (Hagiopolita). Er lebte um das Jahr 730, und war anfänglich Mönch zu Jerusalem, darauf Bischof zu Majumna. Seine Hymnen gehören zu den beliebtesten in der griechischen Kirche; und Suidas in seinem Wörterbuche erklärt, daß ihnen, nebst denen von Joh. Damascenus nie etwas gleichgekommen sei, noch gleichkommen werde. Jedoch die 13 Kirchengesänge von ihm,

die in der Biblioth. Patrum ed. Colon. Tom. VII. p. 536 seqq. ins Lateinische übersetzt stehen, dürfen nach dem Urtheile der Kenner kaum zu den mittelmäßigen gerechnet werden. Einen der besten, den hymnus in dominica Palmar., hat Rambach in seiner Anthologie Thl. 1. p. 137 lateinisch und deutsch im Auszuge mitgetheilt.

2) **Johannes von Damaskus**, geboren zu Damaskus in Syrien, wahrscheinlich zu Ende des VII. Jahrhunderts, gestorben als Mönch im Kloster des heil. Subas in der Nähe von Jerusalem um das Jahr 754. Ein berühmter Name, wie in der Geschichte der christlichen Theologie, die er zuerst systematisch bearbeitete, so auch in der Geschichte des Kirchengesanges, zu dessen Bereicherung er mit Hülfe des oben angeführten Kosmas, seines Freundes, sehr eifrig wirkte. Die griechische Kirche, die ihn als einen Heiligen verehrt, hat ihm längst die erste Stelle unter den Liederdichtern zuerkannt. Die von ihm herrührenden Lieder, so viel ihrer durch den Druck bekannt geworden sind, findet man in der Sammlung seiner Werke (ed. le Quien Paris. 1712. Fol. Tom. I. p. 673 seqq.). Andere sind mitgetheilt in Goari Euchologs. s. Ritual. Graec. Paris. 1647. Auch von diesen hat Rambach in seiner Anthologie Thl. 1. p. 140 ff. Proben im Urtexte nebst deutscher Uebersetzung mitgetheilt. Unter hinen ist besonders der Gesang beim Traueramte, wenn man ihn anders dem Johannes Damascenus mit völliger Gewißheit zuschreiben darf, nicht ohne dichterischen Werth. Er enthält viele rührende und treffende Stellen, weshalb die Lehrer der griechischen Kirche ihn für ein Meisterstück in seiner Art erklären. S. Rambach Thl. 1. p. 142—48.

Nur etwa aus dem IX. Jahrhunderte möchten noch einige Hymnologen erwähnt werden dürfen, deren Lieder kirchliche Sanction erhielten. Dahin gehören Theodorus Studites, Aufseher des Klosters Studium zu Constantinopel († a. 826), sein Bruder Josephus, Erzbischof zu Thessalonich, und ein Frauenzimmer, Namens Kasia, die sich durch Verfertigung von Kirchengesängen Ruf und Beifall erwarben. Von den beiden erstern haben sich noch einige Lieder erhalten. (Gerbert. Tom. II. p. 10 s.) — Theophanes, mit dem Beinamen Graptus, den er nebst seinem Bruder Theodorus darum erhielt, weil ihm bei seiner durch den Bilderstreit bewirkten Verbannung ein Brandmark auf die Stirn gedrückt war. Im Jahre 845 wurde er Metropolit von Nicäa. Die griechische Kirche schätzt seine Gesänge sehr hoch, und weist ihnen mit denen von Kosmas und Johann von Damask gleichen Rang an. (Gerbert. Tom. II. p. 11.) Außer mehrern ungedruckten hat man zwei sogenannte Canones beim Todtenamte von ihm, die in Goars Euchlog. p. 518 ff. und 546 ff. stehen. Aus dem erstern, der ungeheuer gedehnt ist, und größtentheils Wiederholungen eines Gedankens enthält, hat Rambach l. l. p. 186 ff. einige Strophen im Urtexte, nebst deutscher Uebersetzung mitgetheilt. Die Namen griechischer Hymnendichter in den folgenden Jahrhunderten sind in Rambachs Anthologie angeführt; doch sind sie weder ausgezeichnet noch auch in großer Zahl vorhanden.

V) Hymnologie der lateinischen Kirche.

a) Alter und Beschaffenheit derselben. — Es läßt sich erweisen, daß auch die üblich gewordenen Hymnen in dieser Kirche

nicht über die Mitte des IV. Jahrhunderts hinaufreichen. Was demnach das Alter betrifft, so könnte etwa nur die syrische Kirche in Absicht auf Hymnologie mit der lateinischen wetteifern, weil, wie wir oben gesehen haben, die kirchlichen Gesänge der Griechen aus einer noch spätern Zeit herrühren. Betrachtet man aber die lateinische Hymnologie nach ihrem Inhalte und dichterischen Werthe, so steht sie ungleich höher, als die Hymnologie anderer Kirchen. Wir haben dieß bereits durch Herders Urtheil Nr. I. 3. in diesem Artikel angedeutet, und bemerken hier nur noch, daß das von ihm Gesagte meist die Hymnologie der lateinischen Kirche berührt. Nicht minder wichtig ist hier auch der Umstand, daß Luther und seine Freunde einen guten Theil der lateinischen Hymnen in die deutsche Sprache übertrugen, und für den gottesdienstlichen Gebrauch evangelischer Christen bestimmten, und daß nur dogmatische und polemische Gründe ein Hinderniß waren, wenn nicht noch mehrere lateinische Hymnen ein gleiches Schicksal hatten.

b) **Chronologisches Verzeichniß der wichtigsten Liederdichter in der lateinischen Kirche und der Hymnen, die man ihnen mit Sicherheit zuschreiben darf.** — Alle hierher gehörige Namen anzuführen, würde gegen die Grenzen dieses Buchs seyn. Aus der Zahl der 106 Liederdichter, welche Rambach in seiner Anthologie p. 438—39 verzeichnet hat, wollen wir nur einige ältere und solche anführen, deren Hymnen durch den allgemeinen Kirchengebrauch ein besonderes Ansehen erlangt haben. Wer sich noch genauer belehren will, findet dazu Gelegenheit im 1. Theile der Anthologie von Rambach, und in einigen neuern Schriften, die wir am Ende dieses Abschnittes anführen werden.

IV) Jahrhundert.

1) **Hilarius von Pictavium**, geb. zu Poitiers in Frankreich, gest. daselbst als Bischof 368. Er kann als Vater der abendländischen Hymnodie gelten. Wie dieser ausgezeichnete Ruf ihm von einzelnen Schriftstellern zugestanden wird, so spricht ihn auch die 4. Kirchenversammlung zu Toledo (a. 633 can. 10) aus und nennt ihn ausdrücklich unter denen, die zum Lobe Gottes und zur Ehre der Apostel und Märtyrer Lieder für die Kirche gedichtet hätten. Mit Sicherheit läßt sich behaupten, daß er der Verf. des hymnus matutinus sei.

Lucis largitor splendide, des Lichts erhabener Schöpfer, du! xc. Rambach hat ihn im lateinischen Texte und in deutscher Uebersetzung in seiner Anthologie Thl. 1. p. 54 ff. aufgenommen. Zugleich hat er auch die übrigen Gesänge angeführt, die man fälschlich dem Hilarius zugeschrieben hat. Für den eben erwähnten Morgengesang spricht das klare Zeugniß des Fortunatus, seines Biographen. Vgl. Oberthür de scriptis Hilarii Opp. T. 1. p. CXXXIX seqq. Vgl. Schröckh KG. 12 Thl. p. 278 ff. Rambach l. l. 1. Thl. p. 52 ff. — Augusti 5 Thl. p. 299 ff.

2) **Ambrosius**, Bischof von Mailand, geb. 340 † 398 ff. Von seinen Verdiensten um den Kirchengesang ist schon früher die Rede gewesen. Der berühmte, nach seinem Namen genannte Ambrosianische Gesang ist jedoch von ihm wenigstens nicht gedichtet. Wir werden seiner noch einmal im folgenden Jahrhundert gedenken. In dem alphabetischen Verzeichnisse der Hymnen, die Binterim l. l. IV. B. 1. Thl.

aus Thomasius mit Angabe der Verf. angeführt hat, werden beinahe die meisten dem Ambrosius zugeschrieben. Man muß hier nicht die Eigenthümlichkeit der römischen Kirche vergessen, die mehrere Hymnen Ambrosianisch nennt, ob sie gleich nach allen Umständen diesen berühmten mailändischen Bischof nicht zum Verf. haben können. Allein strengere Kritiker, selbst in der römischen Kirche, wie z. B. die Benedictiner Jaques du Friche und Nicodemus de Nourri nehmen nur 12 Hymnen des Ambrosius als ächt an, und geben folgenden vor allen den Vorzug.

1) **Aeterne rerum conditor.** Ewiger Schöpfer der Wesen!

2) **Deus creator omnium.** Gott, der du einst die Welt erschufst.
(**Hymnus ad vesperam.**)

3) **Veni redemtor gentium.** Komm zu deiner Gläubigen Schaar rc.
(**Hymnus in nativitate Domini.**)

Diese drei hat auch Rambach in seine Anthologie aufgenommen.

4) **Splendor paternae gloriae etc.**

5) **O lux beata trinitas etc.** Der du bist drei in Einigkeit rc., doch wird die Aechtheit auch dieser Hymne als von Ambrosius herrührend bezweifelt.

Rambach Thl. 1. p. 60 fällt über diese ambrosianischen Hymnen ein sehr günstiges Urtheil, welches auch dadurch bethätigt wird, daß mehrere dieser Hymnen in die protestantische Kirche übergegangen sind, z. B. Nun komm der Heiden Heiland (Veni redemtor gentium). — Der du bist drei in Einigkeit, o lux beata trinitas etc. Auch verdient hier verglichen zu werden, was Schröckh in seiner KG. Thl. 14 p. 314 sagt.

V. Jahrhundert.

1) Aurelius Prudentius Clemens, geb. zu Calagurris, jetzt Calahorra in der spanischen Provinz Alt-Castilien, gegen die Mitte des IV. Jahrhunderts, gestorben nach dem Jahre 405. Mit ziemlicher Allgemeinheit rechnet man ihn zu den bessern Dichtern seiner Zeit, und wer sich genauer über seine Gedichte unterrichten will, findet in der Kürze die nöthige Auskunft in Schröckh's KG. Thl. 1. p. 100 ff. Wir müssen bei ihm den Dichter und den Hymnologen unterscheiden. Aus dem nicht geringen Umfange seiner Gedichte (**Prudentii carmina ed. Nic. Heinsius Amst. 1667 ed. Stephanus Chamillard Paris 1687 ed. Christ. Cellarius 1703; Parma 1788.** 2 Bde. 4.; deutsch von J. P. Silbert 1820), die übrigens in geschichtlicher und dogmatischer Hinsicht nicht unwichtig sind, hat man nur 14 Hymnen in die Breviarien aufgenommen, von denen die beliebtesten Rambach in seiner Anthologie Thl. 1 p. 76 in lateinischem Urtexte mit der deutschen Uebersetzung aufgenommen hat, z. B.

a) **Hymnus ad galli cantum.**
Ales diei nuntius. Schon kündet mit Krähen der Hahn rc.

b) **Hymnus matutinus.**
Lux ecce surgit aurea. Das goldne Licht bricht schon heran rc.

c) **Hymnus de nativitate domini.**
Corde natus ex parentis. Du, des Vaters Herz entsprossen.

d) **Hymnus de pueris innocentibus.**
Salvete flores martyrum. Heil Blüthen euch der Märtyrer rc.

e) Hymnus in exsequiis.

Jam moesta quiesce querela. Schweige nur, du bange Trauerklage. Dieser Grabgesang ist gewiß einer der schönsten, jedoch, wie Rambach zeigt, als Kirchengesang vor der Reformation nicht gewöhnlich. Man gebrauchte ihn bei den Protestanten lange als Begräbnißlied, und sang ihn lateinisch und auch in der deutschen Uebersetzung: Hört auf mit Trauern und Klagen &c.

2) Cölius Sedulius. Von seinen Lebensumständen wissen wir eigentlich nur so viel, daß er christlicher Presbyter in der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts gewesen sei, indem noch vor Ausgang dieses Zeitraums seine Gedichte in einigen Schriften rühmlich erwähnt werden. Man vergl. Schröckh's KG. 1 Thl. p. 197 ff. Unter den christlichen Dichtern nimmt er besonders wegen seiner 5 Bücher Mirabil. divinor., auch opus paschale genannt, einen ehrenvollen Platz neben dem Prudentius ein. Aus der Zahl seiner Gedichte (s. Coeli Sedulii carmina. Ed. Chr. Cellarius. Halae 1704. — Edit. Jo. Fr. Gruner. Lips. 1747. 8.) hat die Kirche zwei Hymnen entlehnt, die in den bekannten Uebersetzungen: Christum wir sollen leben schon, und: Was fürchtst du, Feind Herodes, sehr, auch in die protestantischen Gesangbücher übergegangen sind. Rambach I. p. 85. Vergl. Schröckh's christl. KG. Thl. 7. p. 138 ff.

Berühmter als irgend eins der bisher angeführten oder noch anzuführenden Kirchenlieder ist eine in Prosa geschriebene Hymne geworden, von der man, wie dunkel auch ihre Geschichte seyn mag, doch mit Sicherheit annehmen kann, daß sie aus diesem Jahrhundert herstamme. Es ist dieß der unter dem Namen des Ambrosianischen Lobgesanges bekannte Gesang: Te Deum laudamus etc. Die gewöhnliche Erzählung davon war diese, daß Ambrosius denselben, als er den Augustinus taufte, mit ihm gemeinschaftlich, so wie es ihm der heil. Geist eingab, verfertigt habe; in dieser Gestalt sei er auch sogleich von der Gemeinde mitgesungen worden, und die ganze katholische Kirche habe ihn darauf angenommen. Wie wenig auf diese Sage zu achten sei, hat Schröckh KG. 14 Thl. p. 312 gezeigt. Jedoch ist Rambach in seiner Anthologie nicht abgeneigt, dem Ambrosius wenigstens das Verdienst der Uebertragung ins Lateinische zuzuschreiben. Folgende Gründe lassen sich dafür anführen: 1) Der Ambrosianische Lobgesang habe viel Aehnlichkeit mit mehrern griechischen Morgengesängen aus dem III. Jahrhundert. 2) Vom Ambrosius sei nicht minder bekannt, daß er die Hymnen der morgenländischen Kirche im Abendlande einführte. Wie wenn er blos Uebersetzer dieses an sich griechischen Hymnus wäre? Daraus ließe sich auch sein hohes Alter erklären. Schon die Mönchsregel des heil. Benedict aus dem ersten Drittel des VI. Jahrhunderts führt ihn als einen bekannten Hymnus an, woraus man auf seinen Gebrauch bereits im V. Jahrhundert mit aller Sicherheit zurück schließen darf. Bei dieser Hypothese würden sich die Angaben neuerer Breviarien, nach welcher ein gewisser Abundus, oder Sisibut, oder Nicetus diesen Lobgesang erst in spätern Zeiten verfertigt haben soll, von selbst widerlegen. S. Matth. Laroquani observatio de hymno: Te deum laudamus in s. Adversar. sac. Leyd. 1688. p. 338 seqq. — W. C. Tentzel diss. de hymno: Te deum laudamus in Exercitt. select. Lps.

1692. 8. p. 393 seqq., wiederholt in P. Busch's Betrachtung: Te etc. Hannover 1735. — Eustachii a S. Ubaldo disquis. de hymni: Te deum laudamus, auctoribus in s. Comment. de dei benedict. Mail. 1695. p. 229—271 et disquis. de cantu a d. Ambrosio in Mediolan. ecclesiam inducto. ibidem p. 272—312.

VI. Jahrhundert.

Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, geb. in Oberitalien, gest. als Bischof zu Pictavium (Poitiers) in Frankreich gegen das Jahr 600. Er ist einer der fruchtbarsten und glücklichsten unter den lateinischen Liederdichtern, dessen Poesien bei allen Mängeln der Sprache und der Zeitvorstellungen doch unverkennbar einen Mann von nicht gemeiner Bildung und Dichteranlagen verrathen. Ein genaueres Verzeichniß seiner Gedichte findet man bei J. A. Fabricius (Bibliothec. lat. med. et infim. aetatis v. Fortunatus p. 174 seqq. Tom. II. ed. Patav.). Diejenigen unter seinen Gedichten, die sich zu kirchlichen Hymnen eignen, haben ein großes Ansehen erlangt, und werden noch jetzt in der Fastenzeit bei feierlichen Prozessionen, am Charfreitage und am ersten Tage des Osterfestes gesungen. Dahin gehören

1) Hymnus de cruce Domini.

Pange, lingua, gloriosi	Von dem lorbeerreichen Streite
Proelium certaminis.	Töne meiner Stimme Klang.

2) Hymnus de passione Christi.

Vexilla regis prodeunt,	Das Kreuz, des Königs Zeichen, steht
Fulget crucis mysterium.	Geheimnißvoll und sprechend hier.

3) Hymnus de resurrectione Domini.

Salva festa dies, toto venerabilis aevo.
Heil dir, festlicher Tag, von Ewigkeiten gefeiert.

Auch von diesen Hymnen findet man den lateinischen Grundtext mit deutscher Uebersetzung in Rambachs Anthologie 1. Thl. p. 98 ff. Desgleichen ertheilt derselbe Verf. auch noch Nachrichten über einige minder wichtige Hymnographen dieses Jahrhunderts. Auch ist zu vergl. Schröckh's KG. 16. Thl. p. 162.

VII. Jahrhundert.

Gregor I., geb. zu Rom gegen das Jahr 540, gest. ebendaselbst als Papst im Jahre 604. Wir haben schon oben gesehen, daß das Hauptbestreben dieses Papstes dahin ging, den Kirchengesang in liturgischer und musikalischer Hinsicht zu verbessern. Auch als Liederdichter suchte sich Gregor um den äußern Gottesdienst verdient zu machen, und seine Kirchenhymnen, deren man nach der sehr wahrscheinlichen Annahme der Benedictiner (in ihrer Ausgabe der Werke des Gregors, Paris 1705. Fol. am Ende des. 3. B.) in allen 8 zählt, werden noch jetzt größtentheils in der römisch-katholischen Kirche gesungen. Vier der bessern hat Rambach in seiner Anthologie im lateinischen Urtexte mit deutscher Uebersetzung aufgenommen.

1) Hymnus ad nocturnum dominicis diebus.

Primo dierum omnium,	Dieß ist der Tag, an welchem Gott
Quo mundus exstat conditus.	Dem Leeren die Wesen entwand ꝛc.

2) Hymnus ad matutinum.

Ecce jam noctis tenuatur umbra. Seht, die Nacht mit ihrem Schatten sinkt.

3) Hymnus in Quadragesima.

Audi benigne conditor. Nimm das Gebet, o Schöpfer, auf.

4) Hymnus in coena Domini.

Rex Christe factor omnium. O Christus König aller Welt ꝛc. Obgleich Luther in seinen Tischreden diesen Hymnus für einen der besten erklärt, so hat er ihn dennoch nicht ins Deutsche übersetzt, und sein Urtheil scheint mehr den dogmatischen Inhalt, als den dichterischen Werth desselben zu berücksichtigen. Die Armuth des VII. Jahrhunderts an kirchlichen Hymnen hat Rambach Thl. 1. p. 107 nachgewiesen.

VIII. Jahrhundert.

1) Beda, der Ehrwürdige, geb. im J. 672 in England, gest. als Mönch und Priester im Kloster Jarrow im J. 735. Seine Gelehrsamkeit, so wie sein sittlich-frommer Wandel erwarben ihm den Namen des Ehrwürdigen. Ihrer Vorzüge ungeachtet sind doch die Hymnen des Beda nicht in allgemeinen kirchlichen Gebrauch gekommen, wenn man eine am Himmelfahrtstage ausnimmt, die wenigstens noch im XIV. Jahrhundert nach dem Zeugnisse des Radulphus Langrensis an diesem Festtage gesungen wurde. Geor. Cassander gab sie, 11 an der Zahl, unter den hymnis ecclesiasticis zuerst aus einer alten Handschrift in den Druck, und setzte seiner Sammlung Beda's Abhandlung de metror. generibus voran. Rambach hat ihrer zwei lateinisch und deutsch mitgetheilt Thl. 1 p. 149 ff.

1) Hymnus de natali Innocentium.

Hymnum canentes martyrum. Unschuld'ger Kinder Opferung.

2) Hymnus de ascensione domini.

Hymnum canamus gloriae. Laut schalle unser Lobgesang.

2) Paulus Diaconus, auch Winfried oder Warnefried genannt, geb. in der Lombardei. Anfänglich war er Diaconus zu Aquileja und Notarius bei dem longobardischen Könige Desiderius, mit dem er im J. 774 in die Gefangenschaft der Franken gerieth; nachher auf die Inseln des adriatischen Meeres verwiesen; endlich Mönch in dem Benedictinerkloster Monte Cassino, wo er gegen das J. 800 starb. Dieser als Homilet so berühmte Zeitgenosse Karls des Großen, ist nicht minder als Hymnolog bekannt worden. Zwei Lieder von ihm sind seit vielen Jahrhunderten beim öffentlichen Gottesdienste gebraucht. Das eine auf den heil. Benedict, Fratres alacri pectore, findet sich am Schlusse seiner longobardischen Geschichte; das andere, ein hymnus auf Johannes den Täufer, hat Rambach l. l. p. 154 ff. im Auszuge mit deutscher Uebersetzung gegeben. Es fängt sich an:

Ut queant laxis resonare fibris Daß wir dein frommes, wundervolles Leben,

Mira gestorum famuli tuorum. Und deinen Ruhm, wie sichs gebührt, erheben.

Bei dieser Hymne führt Rambach, als besondere Merkwürdigkeit an, daß der berühmte Musiklehrer Guido von Arezzo im Anfange des XI. Jahrhunderts die von ihm eingeführte, und noch jetzt in Frankreich und Italien übliche Benennung der 6 ganzen Töne der diatonischen Scala:

Ut, re, mi, fa, sol, la aus der ersten Strophe desselben entlehnte (Ut-resonare-mira-famuli-solve-labii).

Als diesem Jahrhunderte, oder selbst einer noch frühern Zeit angehörig dürften folgende alte Hymnen, deren Verfasser ungewiß sind, und die dennoch in die protestantische Kirche aufgenommen wurden, nach Rambachs Urtheil betrachtet werden: Christe, qui lux es. (Christe, der du bist Tag und Licht). Veni creator spiritus (Komm Gott, Schöpfer, heiliger Geist).

IX. Jahrhundert.

Für diesen Zeitraum bemerkt Rambach, daß er zwar viele Liederdichter aufzuweisen habe, aber wenige von Werth und nur ein Einziger, dessen Lied unter den allgemein eingeführten Kirchenliedern aufgenommen werden sei. Dieß war

Theodulph, geb. in Italien, wahrscheinlich von gothischer Abkunft, gest. im J. 821 als Bischof zu Orleans. Unter seinen Gedichten, die zugleich mit denen des Drepanius von A. Rivinus, vollständig aber von Jac. Sirmond in dessen Werken B. II. herausgegeben, auch in den Bibliotheken der Kirchenväter abgedruckt sind, befindet sich eine Hymne, die zu einem ausgezeichneten Ansehen in der lateinischen Kirche gelangt ist, und noch jetzt überall am Sonntage Palmarum bei der Palmenprozession oder Wechselgesang angestimmt wird. Die merkwürdige Veranlassung zu diesem Hymnus erzählt Durandus Ration. div. officior. l. VI. de dom. Palmar.

Hymnus dominica in ramis palmarum.

Gloria, laus et honor tibi sit, rex Christe redemtor.

Lob und Ehre sei dir, o Jesus, König, Erlöser!

Bei diesem Jahrhundert nennt Rambach noch andere, zum Theil nicht unberühmte, Namen, die Verfasser von mittelmäßigen oder verloren gegangenen, oder nicht zum kirchlichen Gebrauche gekommenen Hymnen sind, z. B. Rabanus Maurus, Prudentius der Jüngere, Tutilo, Alcuin, Walafried u. a.

X. Jahrhundert.

Wie man in wissenschaftlicher Hinsicht das X. Jahrhundert besonders unfruchtbar nennen muß, so gilt dieß auch von der Liederpoesie zum kirchlichen Gebrauch. Gab es auch zuweilen ein poetisches Genie, wie z. B. die berühmte Roswitha, Nonne im Kloster Gandersheim um das J. 960; so war doch ihre Muse nicht gerade fruchtbar für den Kirchengesang. Minder berühmte Namen übergehen wir und zeichnen nur aus

Notker den Aeltern. Ueber diesen gelehrten Benedictinermönch des X. Jahrhunderts sehe man Rambach l. l. Thl. 1. p. 208. Gewöhnlich hält man ihn für den Urheber der sogenannten Sequentien und Prosen, die bis zur Reformation im kirchlichen Gebrauche waren, und auch selbst zum Theil von Protestanten beibehalten wurden. Wie Notker darauf gekommen sei, dergleichen Prosen und Sequentien zu fertigen, zeigt Rambach a. a. O. und Grundmayr in seinem liturgischen Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche giebt davon folgende Erklärung: „Vor Alters hat man beim Graduale in der heil. Messe auf die — von Worten leere Töne — einige Reime gemacht, welche Sequentien oder Prosen genannt wurden; Sequentien, weil sie nach dem Hallelujah folgten, Prosen, weil sie unter Musik und Frohlocken

gesungen wurden. Die meisten jedoch verbot das Concil. Trident. Einige derselben hat Rambach im lateinischen Texte mit deutscher Uebersetzung in seiner Anthologie ausgehoben, und zwar solche, die auch in der protestantischen Kirche üblich wurden.

1) Sequentia de nativitate Domini.
Grates nunc omnes reddamus Domino Deo.
Dank sagen wir alle Gott unserm Herrn Jesu Christo.

2) Sequentia in die Pentecostes.
Sancti spiritus adsit nobis gratia.
Der Geist des Herrn erfülle uns mit seiner Gnade.

3) Sequentia de S. Trinitate.
Benedicta semper sit trinitas, Deitas scilicet, unitas coaequalis gloria.

Bei diesem Jahrhundert erwähnt Rambach auch die bekannte Hymne, wo Maria als Stella maris vorgestellt wird. Er vermuthet, daß sie schon im X. Jahrhundert müsse bekannt gewesen seyn, da sie bereits in einem Breviar. von Monte Cassino im XI. Jahrhundert vorkommt, weshalb sie aber nicht von Bernhard von Clairvaux seyn kann, wie Manche behauptet haben. Diese Hymne behauptet bis auf den heutigen Tag ihr Ansehen in der römischen Kirche.

Hymnus de annunciatione b. Mariae.
Ave maris stella, Dei mater alma.
Stern auf diesem Lebensmeere, Mutter Gottes, voll der Ehre.

XI. Jahrhundert.

Auch unter den Liederdichtern dieses Zeitraums giebt es, einige wenige ausgenommen, keinen von Bedeutung. Bei den allermeisten ist die bloße Anführung ihres Namens genug. Auf diese Art thut ihrer Rambach p. 222 und 23 Erwähnung. Auszuzeichnen sind:

1) Robert, König von Frankreich, ein Sohn Hugo Capet's, regierte von 997—1031. Er war Liederdichter und Componist zugleich, und die von ihm verfertigten Sequenzen, Antiphonien und Responsorien wovon mehrere im Gebrauche der katholischen Kirche blieben, sind von Trithem. de scriptor. eccl. 304, und in der Histoire litér. de France p. 329 seqq. angeführt. Von ihm ist unter andern nach Durandi ration. div. offic. l. IV. c. 1. die schöne Pfingstsequenz, die auch später bei den Protestanten gesungen worden ist.

Veni sancte spiritus. Komm zu uns, o heiliger Geist ꝛc.

2) Petrus Damiani, geb. im J. 1002 zu Ravenna, gest. im J. 1072 als Abt des Klosters S. Croce d'Avellano (fontis Avellani) bei Gubbio (Eugubium) im Kirchenstaate, nachdem er die ihm verliehene Würde eines Cardinal-Bischofs von Ostia freiwillig niedergelegt hatte. Wie er der freimüthigste Vertheidiger der Kirchenzucht war, so ist er auch einer der ausschweifendsten Fanatiker in Absicht auf sogenannte Mönchs-Frömmigkeit. In seinen Werken (ed. Constantini Cajetani. Paris. 1743. Fol. Tom. IV. p. 7 seqq.) befinden sich außer andern Gedichten ungefähr 50 geistliche Lieder, größtentheils Lieder auf die Jungfrau Maria und die Heiligen, die jedoch nicht alle, wie Schröckh (s. KG. B. 22) behauptet, unter die schlechten Reimereien gehören. Von diesen sind ins Beviarium gekommen

1) der Rhythmus paschalis.

Paschalis festi gaudium. Des Osterfestes hohe Freud.

2) Rhythmus de gloria Paradisi.

Ad perennis vitae fontem Nach des ew'gen Lebens-Quelle
Mens sitivit avida. Schmachtet sehnsuchtsvoll der Geist.

Der letzte Gesang kommt in G. Fabricii Poet. vet. eccl. Op. p. 815 unter Augustins Namen vor; er ist indeß ausgemacht von Damian, der den Stoff dazu allerdings aus einer dem Augustin, wiewohl mit Unrecht beigelegten Schrift (Medit. c. 25.) entlehnte. Noch einige andere Hymnen, die kirchlichen Gebrauch erhalten haben, hat Rambach bei der hymnologischen Geschichte dieses Jahrhunderts angeführt. S. l. l. p. 247 seqq.

XII. Jahrhundert.

Obgleich dieses Jahrhundert unter allen Jahrhunderten des Mittelalters das fruchtbarste für die Liederpoesie ist, so ist es doch eben nicht reich an bedeutenden Dichtern für den Kirchengesang. Wir erwähnen hier nur

1) den heil. **Bernhard** von Clairvaux, geb. im J. 1091 zu Fontaine in Burgund, gest. im J. 1153 im Kloster Clairvaux in der Champagne, dessen erster Abt er war. Die Lieder, die in der Sammlung seiner Werke, Paris 1690 Fol. Vol. II. p. 896 seqq. stehen, will ihm zwar Mabillon absprechen; allein die Allgemeinheit der Tradition und der Charakter dieser Lieder, die ganz der Invidualität dieses geist- und gemüthvollen Mystikers entsprechen, lassen das Gegentheil annehmen. (S. Neander's neuere Schrift über Bernhard von Clairvaux.) Folgende findet man in Rambachs Anthologie aufgenommen:

1) Prosa de nativitate Domini.
Laetabundus exsultet fidelis chorus
Alleluja.

2) Jubilus rhythmicus de nomine Jesu.
Jesu dulcis memoria. Schon deines Namens Süßigkeit rc.

3) Oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis.
Salve, mundi salutare. Sei gegrüßet, Heil der Sünder rc.

4) Rhythmus de contemtu mundi.
O miranda vanitas! O der Eitelkeit der Welt rc.
Quum sit omnis homo foenum. Mensch, geschaffen aus dem Staube.

Noch einiger anderer Liederdichter, die jedoch nicht allgemeinen kirchlichen Gebrauch erlangt haben, erwähnt Rambach bei diesem Jahrhundert.

XIII. Jahrhundert.

Je näher man dem Zeitalter der Reformation kommt, desto weniger erscheinen auch nahmhafte Dichter für den Kirchengesang. Der Grund davon ist auch nicht schwer einzusehen. Da die Zahl der öffentlichen Kirchenlieder in den vorhergehenden Jahrhunderten bereits zu einer ansehnlichen Menge angewachsen war, und an Abschaffung der einmal eingeführten nicht gedacht wurde; so konnte auch in der That die Ermunterung zu neuen Gesängen so groß nicht seyn, wenn nicht etwa die Anordnung eines neuen Kirchenfestes dazu Veranlassung gab. In dieser Beziehung muß erwähnt werden:

1) Thomas von Aquino, geb. im J. 1224 auf dem Schlosse Roccasicca im Neapolitanischen, aus einem gräflichen Geschlechte. Dieser sehr berühmt gewordene Scholastiker, nach seinem Tode doctor angelicus, doctor quintus ecclesiae genannt, hat für das Festum corporis Christi, wie die Liturgie überhaupt, so insbesondere zwei Gesänge gefertigt, welche in der römischen Kirche das höchste Ansehen erlangt haben; aber auch in der protestantischen Kirche noch geraume Zeit nach der Reformation gebraucht wurden. Dahin gehören

1) Sequentia in festo corporis Christi.

Lauda Sion salvatorem. Zion, stimm ein Loblied an ꝛc.

2) Hymnus in eodem festo.

Pange, lingua, gloriosi Preiset Lippen das Geheimniß
Corporis mysterium. Eines Lied's voll Herrlichkeit.

Zwei andere Lieder, ebenfalls zur Abendmahlsfeier, haben weniger poetischen Werth, zeugen aber auch davon, wie sehr das Dogma von der Transsubstantiation auf die Einbildungskraft dieses berühmten Kirchenlehrers wirkte.

2) Thomas von Celano, aus Italien gebürtig, ein Klostergeistlicher vom Orden der Minoriten, um das J. 1250. Ein anspruchsloser Gesang hat seinen Namen der Vergessenheit entrissen, welches wahrscheinlich seine Lebensgeschichte des Franciscus von Assisi nicht würde bewirkt haben. Dieß ist die wegen ihrer Innigkeit und wahrhaft erhabenen Einfalt mit Recht gepriesene Sequenz dies irae etc., deren sich die Katholiken bei allen sogenannten Seelen- oder Trauerämtern bedienen, und die auch bei den Protestanten in neuern Zeiten, besonders seitdem Mozart sie mit der nicht genug zu bewundernden Composition in seinem Requiem versah, eine ausgezeichnete Berühmtheit erlangt hat. Daß der angeführte Thomas von Celano ihr Verfasser sei, nicht aber der heil. Bernhard, Bonaventura oder Gregor der Große, wie Andere behaupten wollten, hat L. Wadeling in seiner Biblioth. script. ord. min. erwiesen. Diese

Sequentia in die omnium animar.

Dies irae, dies illa
Solvet seclum in favilla,
Testa David cum Sibylla etc.

ist auch von berühmten Männern in der protestantischen Kirche übersetzt worden, wie z. B. von J. Gottf. v. Herder, von Aug. W. v. Schlegel, von Fichte. Diese Uebersetzungen findet man in Rambachs Anthologie p. 323 ff. Als freie Uebersetzung davon darf man auch das alte protestantische Kirchenlied betrachten: Es ist gewißlich an der Zeit ꝛc.

XIV. Jahrhundert.

Von diesem Jahrhundert gilt noch mehr, was schon zu dem vorigen erinnert worden ist, nämlich, daß die Zahl der Liederdichter immer mehr abnimmt, je mehr man sich den Zeiten der Reformation nähert. Dieser ganze Zeitraum stellt uns nur einen einzigen nahmhaften geistlichen Dichter auf in

Jacoponus, auch Jacobus de Benedictis genannt, Franziskanermönch, geb. zu Todi im Herzogthume Spoleto in Oberitalien, gest. im J. 1306. Er soll sich besonderer göttlichen Offenbarungen gerühmt haben. Zur Strafe für die Freimüthigkeit, mit welcher er den

Papst Bonifacius VIII. wegen seiner Sitten angegriffen hatte, ließ ihn dieser in Palestrina ins Gefängniß werfen. Die von ihm herrührende
Sequentia de septem doloribus Mariae virginis

Stabat mater dolorosa Schaut die Mutter voller Schmerzen
Juxta crucem lacrimosa Wie sie mit zerrißnem Herzen
Dum pendebat filius. Bei dem Kreuz des Sohnes steht.

hat, wie schon früher in der römischen Kirche ausgezeichnet, durch die meisterhafte Composition von Pergolesi noch mehr Berühmtheit erhalten. Rambach l. l. hat es lateinisch und mit der deutschen Uebersetzung von Wieland (deutscher Merkur Februar 1781) mitgetheilt. Sieht man von dem dogmatischen Gehalt des Liedes ab, so ist das Lob, welches Wieland ihm a. a. O. ertheilt, nicht unverdient. Auch Klopstock (in Schmidts Anthologie der Deutschen Thl. 2), und Lavater (in den vermischten Gedichten. Winterthur 1785) haben uns Nachbildungen von diesem Gesange gegeben.

Noch einige andere Gesänge, die auch in die protestantische Kirche übergegangen sind, z. B. Quem pastores laudavere zu Weihnachten, Patris sapientia (cantic. de passione Domini). Audi tellus, audi magni maris limbus etc. (cantic. de morte) setzt Rambach in dieses Jahrhundert.

XV. Jahrhundert.

Die Reihe der lateinischen Liederdichter, die sich, so weit sie für uns in Betracht kommen, mit diesem Zeitraume schließt, nennt zwar einige berühmte Namen als Liederdichter. Dahin gehören Rudolph Agricola, Heinr. Pistor, Thomas a Kempis, Johann Maburnus, Peter von Dresden; allein die von ihnen gedichteten Lieder sind wenig in kirchlichen Gebrauch gekommen. M. s. Rambach Thl. 1. XV. Jahrhundert. Nur einer werde hier noch genannt:

Joh. Huß, geb. 1373 zu Hussinecz, einem Marktflecken des Prachiner Kreises im südlichen Böhmen; gest. als Märtyrer im J. 1415 zu Kostnitz. Wer kennt nicht den freimüthigen, unerschrockenen Zeugen der Wahrheit und das harte Schicksal, welches seine Verfolger ihm bereiteten? Nach Cyr. Spangenbergs Versicherung (cithara Luther. Thl. 3. Bl. 108.) ist folgendes Abendmahlslied von ihm

Hymnus de sacra coena.

Jesus Christus, nostra salus, Jesus, aller Menschen Leben,
Quod reclamat omnis malus. Den die Gläubigen erheben.

Nach diesem behauptet man, sei das von Luthern gefertigte Abendmahlslied: „Jesus Christus, unser Heiland, der von uns den Zorn Gottes wand't," gebildet. Allein es weicht in den Gedanken so sehr von ihm ab, daß man fast versucht wird, an der Richtigkeit jener Angabe zu zweifeln. Das von P. Speratus verbesserte Lied: Ich ruf zu dir Herr Jesu Christ, wird ebenfalls unserm Huß zugeschrieben. S. Wetzels Liederhistorie Thl. I. p. 464. Als ältere Schriften über die Hymnologie der lateinischen Kirche können folgende genannt werden: Hymni ecclesiastici, praesertim, qui Ambrosiani dicuntur (in der lateinischen Kirche führen auch viele, nicht von Ambrosius herrührende Hymnen den Namen der Ambrosianischen) multis in locis recogniti et multorum hymnorum accessione locupletati. Cum scholiis opportunis in locis adjectis. Georg. Casandri. Colon. 1556. — Cfr. Cassandri

opera omnia. Paris 1606. Fol. — Jodoci Clichtovei hymni et prosae, quae per totum annum in ecclesia leguntur. Venet. 1555. — Ge. Fabricii Poet. vet. eccles. opera christiana et operum reliquiae atque fragmenta etc. Basil. 1562. 4. — Michaël. Vratislaviensis commentarius in ecclesiae romanae cantilenas. Cracov. 1516. — In hymnos ecclesiasticos ferme omnes Michaelis Timothei Gatensis brevis elucidatio. Venet. 1552. — Caroli Gugeti Heortologia, seu de festis propriis sanctorum. Paris 1657. — Wallraff corallae hymnor. sacror. Colon. 1806. — C. A. Biörn hymni veter. poëtar. christ. eccles. lat. selecti. Havniae 1818. — Fr. Xav. Riedel: Die Lieder der Kirche aus den römischen Tagzeiten und aus dem Meßbuche übersetzt. Wien 1773. — Eine noch reichere Literatur über diesen Gegenstand findet man in der Einleitung zu Rambachs Anthologie Thl. 1. Uebrigens fehlt es noch an einer kritischen Ausgabe sämmtlicher Hymnen des Occidents, da in diesem Fache bis jetzt nichts erschienen ist, was den kritischen Forderungen unsers Zeitalters entspräche. Will man sich noch von der öftern Revision der lateinischen Hymnen, von ihrem Versmaaße, von der Anzahl derselben, welche in die römische Liturgie aufgenommen worden sind u. s. w., unterrichten; so findet man Mehreres angeführt in Augusti's Denkwürdigkeiten 5. Thl. in dem Abschnitte Psalmodie und Hymnologie.

Nachdem wir nun die christliche Hymnologie nach ihrem Ursprunge, ihrer Ausbildung, ihrem Fortgange und ihrer Dauer im Allgemeinen betrachtet haben, werden sich auch einige beachtungswerthe Ergebnisse nennen lassen. 1) Die christliche Poesie ist ungleich reicher, als die christliche Hymnologie. 2) Der Gesang in christlichen Versammlungen war hier und dort in den ersten Jahrhunderten viel ausgebildeter und gewöhnlicher als in späterer Zeit, und wo er einst blühete, scheint er später ganz untergegangen zu seyn. Man denke hier an Partikularkirchen in Asien. 3) Das bei weitem Meiste für den Kirchengesang ist in der abendländischen Kirche geschehen, und hier steht ihr die griechisch-orientalische Kirche weit nach. 4) Jedoch hat sich durch das Eigenthümliche des äußern Cultus in der römischen Kirche, und besonders durch die weitverbreitete Gregorianische Liturgie ein doppelter Uebelstand gebildet, nämlich, daß meistens lateinisch, nicht aber in der Muttersprache der einzelnen Landeskirchen, gesungen wurde, welches offenbar der Praxis der ersten Jahrhunderte entgegen ist. Auch verlor dadurch und aus andern bereits angeführten Gründen das Volk seinen Antheil an dem gemeinschaftlichen religiösen Gesange.

VI) Hymnologie der protestantischen Kirche. — Der einzige Grundsatz der Reformatoren, die Muttersprache für den öffentlichen Gottesdienst wieder einzuführen, mußte auch auf den kirchlichen Gesang wohlthätig einwirken. Erwägt man nun noch ihre Opposition gegen alles Rituale und Dogmatische, was sie in der römischen Kirche als dem biblischen Christenthume widerstreitend muthig tadelten und verwarfen; so mußte sich auch dadurch der Inhalt des deutschen Kirchengesanges wesentlich verändern. Waren gleich schon deutsche Lieder aus den Zeiten vor der Reformation vorhanden, worüber sich Rambach a. a. O. Thl. 1. in einem Anhange verbreitet hat, so waren sie doch eben nicht würdige Muster der Nachahmung, und Luther konnte wohl

mit Recht von ihnen sagen: „Daß ihrer nur wenige seien, die etwa einen Schmuck oder rechtschaffenen Geist hätten.“ Wie wahr dieß sei, findet man unter andern gut nachgewiesen in einer neuern Monographie von Hofmann: Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit. Breslau 1832. Der Verf. hat vom X. Jahrhundert nachgewiesen, was von da an jedes Jahrhundert für den deutschen Kirchengesang geliefert habe. Wie gründlich und vollständig auch der Verfasser seine Aufgabe gelöst hat, so wird doch dadurch das eben ausgesprochene Urtheil Luthers bethätigt. Nur sehr wenig ist darunter, was dem Ideale eines erbaulichen Kirchenliedes entsprechen dürfte. Unter allen Reformatoren hat sich in dieser Beziehung keiner ein so ausgezeichnetes Verdienst erworben, als Luther, der, wenn er auch nur auf den bescheidenen Namen eines Verbesserers des Kirchengesanges Anspruch machen wollte, für alle Zeiten der Mann des Volkes und der deutschen Kirche seyn würde. Er, der poetisches und musikalisches Talent in sich vereinigte, hat durch den verbesserten Kirchengesang nicht blos der nach seinem Namen benannten Kirchenpartei, sondern auch den übrigen Confessionen große Vortheile gebracht. S. A. J. Rambach: Ueber Dr. M. Luthers Verdienste um den Kirchengesang; oder Darstellung desjenigen, was er als Liturg, als Liederdichter und Tonsetzer zur Verbesserung des öffentlichen Gottesdienstes geleistet hat. Hamburg 1813. — J. J. Müller: Dr. M. Luthers Verdienste um die Musik. Erfurt 1817. — Jo. Chr. Guil. Augusti de Hymnorum sacrorum, quos Luthero debemus, in historia dogmatum usu. Es ist erfreulich, daß auch Katholiken dieß anerkannten. M. s. Thomas de Jesu in s. thesaur. sapient. divin. Tom. II. p. 541. — Martin. Gerbert de cantu et musica sacra. Tom. II. p. 255 u. a. — J. Fr. Mayer Quantum reformatio Lutheri profuerit Pontificiis. — Riederer von Einführung des deutschen Gesanges in die lutherische Kirche. Nürnberg 1759. — Die Lobrede, welche Rambach Thl. II. p. 7 f. der Hymnodie in der protestantischen Kirche hält, ist darum nichts weniger als übertrieben. Er hätte aber auch mit eben dem Rechte die Sing- und Tonkunst, in wiefern sie sich auf den Kirchengesang bezieht, eben so ehrenvoll erwähnen können; denn unvergeßliche, große Namen darf unsre Kirche nennen, in wiefern von Melodien im kirchlichen Gesange, von der Kunst des Orgelspielens die Rede ist, wodurch das gemeinschaftliche Singen so sehr gehoben wird.

Ehe wir das Geschichtliche des Kirchengesanges in der lutherischen Kirche in möglichster Kürze mittheilen, wollen wir den Grund ausmitteln, warum so viele Kirchengesänge bald Luthern beigelegt, bald wieder abgesprochen werden. Im Allgemeinen läßt sich wohl die Behauptung aufstellen, daß die Zahl der von Luther gedichteten Kirchenlieder eben nicht groß sei, daß er aber mehrere alte lateinische Gesänge ins Deutsche übersetzt, bereits vorhandene deutsche Gesänge verbesserte, und daß ihm später überhaupt alles Bessere seiner Zeit in dieser Art beigelegt wurde.

Im Jahre 1524 kam in Wittenberg das erste Gesangbuch heraus, welches nur acht Lieder enthielt. Es ist wahrscheinlich, obgleich nicht ganz gewiß, daß Luther es herausgegeben habe, da sein Name nicht auf dem Titel steht, auch ist nur ein einziger Gesang darin, welcher mit seinem Namen bezeichnet ist, nämlich: „Nun freut euch lie-

den Christen g'mein." — Wenn man ihm alle darin enthaltene Lieder zuschreibt, so ist dieses unrichtig, und wird selbst durch den Titel widerlegt, auf welchem es heißt: „Etliche christliche Lieder durch mancherlei Hochgelahrte gemacht." Indessen wird dieses als Luthers erstes Gesangbuch angesehen. In dem Jahre 1525 kam es abermals heraus, und da enthielt es 16, und in demselben Jahre erfolgte die dritte Auflage, welche 40 Lieder enthielt. Beide Ausgaben hat Luther besorgt. Dergleichen erfolgten mehrere, z. B. 1529, dessen Ueberschrift heißt: Geistliche Lieder und Psalmen durch Dr. M. Luther zusammengebracht; welches letztere Wort beweist, daß nicht alle darin befindliche Lieder von ihm selbst herrühren. Dennoch hat man von diesen Gesangbüchern Veranlassung genommen, Luthern für den Urheber von 35—36 Liedern zu halten, wobei aber wohl das Verbessern vorhandener deutscher Lieder und das Uebersetzen lateinischer Gesänge mit in Anschlag gebracht werden muß. Dieselben sind bereits in dem Magdeburger Gesangbuche 1545 mit seinem Namen verzeichnet, welches in vielen andern nachmals auch geschehen ist. Selbst über die wenigen Lieder, die Luther ganz allein gedichtet haben soll, ist man nicht ganz einig. S. Flügge Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens 2. Thl. p. 290 ff.

Es darf nicht befremden, daß bei der großen liturgischen Freiheit, welche in der aufblühenden protestantischen Kirche Statt fand, bald ähnliche Gesangbücher an andern Orten erschienen. Sie rührten größtentheils von angesehenen Lehrern einzelner größerer Städte her, in welchen die evangelische Lehre Eingang gefunden hatte. Gewöhnlich machten in ihnen die sogenannten lutherischen Gesangbücher den Hauptbestandtheil aus. Doch mußten auch bald andere Lieder in Umlauf gekommen seyn, was leicht zu erklären ist, indem das XVI. Jahrhundert gar nicht arm an Dichtern war, die ihre Muse auch dem Kirchengesange widmeten. Man denke hier an Speratus, Spengler, Justus Jonas, Poliander, Musculus, Selneccer u. a. Darum erschien auch schon im J. 1545 von dem Superintendenten Bonnus in Lübeck ein Gesangbuch, in welchem bereits mehrere neue Lieder stehen, die in dem frühern lutherischen Gesangbuche nicht enthalten sind. S. Stark's Lübeckische KG. p. 70. Jedoch konnten sie noch nicht so zahlreich seyn, daß man die lateinischen Kirchengesänge entbehren konnte oder wollte. Seckendorf historia Lutheranism. l. 3. p. 520 berichtet, daß man erst im J. 1580 mit einer gewissen Allgemeinheit deutsch zu singen angefangen habe. Aber noch Arnold in s. KG. und später selbst Spener klagen über den beibehaltenen lateinischen Kirchengesang. Mehr oder weniger Städte und Gegenden hatten bis zum XVII. Jahrhundert reichere oder minder reichere Gesangbücher.

Das XVII. Jahrhundert, wie arm es auch an guten Liederdichtern war, wenn man einen Rist, Herrmann, Opitz, Paul Gerhard, Fresenius ausnimmt, bietet in der Geschichte des Kirchengesanges bei den Lutheranern folgende Erscheinungen dar: 1) Die Gesangbücher wurden sehr reichhaltig; man schätzte ihren Werth nur nach der Menge der Lieder, und sammelte so ohne Geschmack und ohne Auswahl. 2) Die kirchlichen Behörden, die Landesobrigkeiten nahmen jetzt, wie an der Bildung, so an der Einführung der Gesangbücher Antheil, und die Idee eines Gesangbuches für ganze Provinzen und kleinere Länder wird

hin und wieder ausgeführt. 1650 beauftragte Christian V. mehrere Geistliche, für Holstein ein Gesangbuch zu fertigen, und beauftragte das Consistorium mit der Revision desselben. 3) Schon zu Ende dieses Jahrhunderts erlaubt man sich, wiewohl mit Widerspruch, Veränderungen oder selbst Auslassungen alter Lieder. So veränderte der Generalsuperintendent von Stücken alte Lieder, als er 1680 ein Gesangbuch für die holsteinischen Kirchen herausgab.

Im Anfange des XVIII. Jahrhunderts fand dieses noch weit öfterer Statt, und man trug kein Bedenken, alte, selbst Luthern zugeschriebene Lieder völlig auszulassen. Aber reich besonders an neuen verbesserten Gesangbüchern für einzelne Städte und ganze Länder ist die zweite Hälfte des XVIII. Jahrhunderts. Man s. Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens, wo ein chronologisches Verzeichniß solcher Liedersammlungen von 1765—91 mitgetheilt ist. Aber schon zu Ende dieses und zu Anfange des XIX. Jahrhunderts gnügten auch diese nicht mehr der fortgeschrittenen Bildung, und die ersten 3 Decennien von 1800—29 lieferten mehrere treffliche Gesangbücher, wie für einzelne Städte, so für die Kirchen ganzer Länder, und andere werden in diesem Augenblicke noch vorbereitet, wie z. B. in Leipzig — Aus diesen bisherigen, allgemeinen Andeutungen schon ergiebt sich, daß auch die Hymnodie in der lutherischen Kirche ihre eigenthümlichen Schicksale und Epochen gehabt habe, welche Rambach, der seine Anthologie 1822 beendigte, in folgenden Abschnitten bezeichnet.

I. Zeitraum. (1524—88.) Von Luther bis auf B. Ringwaldt — Periode des Knabenalters.

II. Zeitraum. (1588—1650). Von B. Ringwaldt bis auf Paul Gerhard — Periode des Jünglingsalters.

III. Zeitraum. (1650—1692.) Von Paul Gerhard bis auf Joh. Casp. Schade und die übrigen Verfasser der sogenannten hallischen Lieder — Periode des männlichen Alters.

IV. Zeitraum. (1692—1754.) Von J. C. Schade bis auf Christ. Fürchtegott Gellert — Periode des Greisenalters.

V. Zeitraum. Von Chr. Fr. Gellert bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts (J. 1754—1800) — Periode der Wiedergeburt. Es läßt sich vielleicht noch hinzufügen eine

VI. Periode von 1800 bis auf unsre Tage, der man alsdann die charakteristische Benennung der höhern Vollendung geben könnte.

Reformirte Kirche. — Man trägt sich wohl mit der Erzählung, als ob Zwingli die gänzliche Abschaffung des Gesanges gewünscht habe, und um das Unschickliche davon fühlbar zu machen, dem Rathe zu Basel eine Bitte singend vorgetragen habe. Allein glaubwürdige Schriftsteller widersprechen dieser Nachricht, da es gewiß ist, daß man in der Schweiz und zu Zwingli's Zeiten den Psalm als eines der vornehmsten Stücke des Gottesdienstes angesehen und gebraucht hat. Jedoch war der doppelte Grundsatz in dieser Kirche, daß man bei öffentlichen gemeinschaftlichen Andachtsübungen mehr den Geist beschäftigen und von der Sinnlichkeit abziehen müsse, und daß man bei der Verfertigung der ersten Gesangbücher nur Gesänge zu wählen habe, die dem Inhalte nach in der Bibel selbst enthalten wären, weder der Kirchenmusik, und namentlich dem Gebrauche der Orgel, noch auch der

Liederpoesie sehr günstig. Die Psalmen also als biblische Gesänge hielt man gleich anfangs sehr werth. Daraus erklärt es sich, daß die von dem Königsbergischen Professor Ambr. Lobwasser im J. 1573 herausgegebenen, und der französischen Uebersetzung des Clement und Maret nachgebildeten Psalmenlieder bald nach ihrer Erscheinung in den deutschen Kirchen jener Confession den allgemeinsten Beifall fanden, und fast zwei Jahrhunderte hindurch, höchstens mit einem kleinen Anhange von andern Kirchenliedern versehen, das einzige öffentliche Gesangbuch in denselben ausmachten. Wenn auch durch frühere Bemühungen schon vorbereitet, kamen doch besonders durch das von Zollikofer in Leipzig 1766 besorgte Gesangbuch unter dem Titel: „Sammlung geistlicher Lieder und Gesänge zum Gebrauche reformirter Religionsverwandten," andere Grundsätze in die reformirte Kirche. In demselben Jahre 1766 rechtfertigte sich ein reformirter Geistlicher in Bremen deßhalb öffentlich in einer kleinen Schrift: Gründe, warum das reformirte Ministerium in Bremen bei der Ausgabe eines neuen Psalm- und Gesangbuches nicht die sämmtlichen 150 Psalmen beibehalten hat. Von nun an änderten mehrere ansehnliche deutsch-reformirte Gemeinden ihre alten Gesangbücher, so daß sie der lutherischen Kirche nicht nachstehen. Jedoch mag in dieser eigenthümlichen Ansicht der Reformirten der Grund enthalten seyn, daß aus ihrer Mitte weder so viele, noch so berühmte Hymnologen hervorgegangen sind, wie aus dem Schooße unsrer Kirche. Ob in den französisch und holländisch reformirten Gemeinden hier eine wohlthätige Veränderung vorgegangen sei, hat der Verfasser nicht in Erfahrung bringen können. — In England und Schottland, wo sich die reformirte Kirche eigenthümlich gestaltete, und ihre Glieder sich in Episkopalen und Presbyterianer scheiden, behielt man, was das Singen anbetrifft, ebenfalls die Psalmen bei, und nur wenige Lieder sind im kirchlichen Gebrauche. Daher sagt noch Schlegel in s. KG. des XVIII. Jahrhunderts von dem öffentlichen Cultus der bischöflichen Kirche: „Der sonntägliche Gottesdienst besteht größtentheils in dem Ablesen der Gebete und Stücke der Bibel nach Vorschrift des Kirchengebetbuchs (the common Prayerbook), und einiger in schlechte Reime gebrachter Psalmen ꝛc. Nicht viel höher steht in Beziehung auf den Gesang wohl auch die Presbyterialkirche, da sie alles Sinnliche beim Gottesdienste vermeidet, und Orgel und Musik nie gestattet. Auch bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen sind die Psalmen wohl das wichtigste Liederbuch.

VII) **Hymnologie der christlichen Welt in unsern Tagen.** — Berücksichtigen wir auch nur die verschiedenen Hauptkirchen, welche die bedeutendsten Bestandtheile der Christenheit bilden, so läßt sich wenigstens von einigen derselben behaupten, daß die kirchliche Hymnologie einen Grad der Vollkommenheit erreicht hat, wie es in keinem frühern christlichen Zeitalter der Fall war. Es ergiebt sich überhaupt bei einer nähern Vergleichung ein auffallender Unterschied zwischen der ältern und neuern Hymnologie. Der große Reichthum, womit unsre neuen Gesangbücher ausgestattet sind, so daß manche 12—1300 Lieder enthalten, contrastirt gar sehr gegen die mäßige Anzahl religiöser Lieder, welche in der alten Kirche im Gebrauche waren. Und wenn man sämmtliche Kirchengesänge der Lateiner, Griechen und Syrer zusammenfaßt, so beträgt die Zahl derselben noch nicht so viel,

als in den gewöhnlichen evangelischen Gesangbüchern enthalten ist. Nach Rambachs Anthologie Thl. 2. p. 18 betrug die Gesammtzahl aller lateinischen Hymnen und Sequentien, welche bis zum XVI. Jahrhundert mehr oder weniger im Gebrauche waren, gegen 360—400. Jedoch ist dieser große Reichthum der kirchlichen Hymnologie nur erst eine Frucht der neuesten Zeit; denn, wie wir oben gesehen haben, waren die von Luther und andern besorgten Gesangbücher im Zeitalter der Reformation nur von geringem Umfange. Als Ursachen darf man 1) den Umstand anführen, daß die christliche Dichtkunst wohl von der kirchlichen Hymnologie unterschieden werden müsse, da letztere als ein besonderer Zweig der erstern verhältnißmäßig bis in die neuesten Zeiten weniger gepflegt worden ist. 2) Auch der Umstand, daß man selbst mit Einschluß eines bedeutenden Zeitraums der Reformation nur Lieder dogmatischen Inhalts sang, und die große Anzahl von Liedern über die christliche Sittenlehre, wie wir sie jetzt besitzen, noch gar nicht kannte. 3) Endlich muß man auch die literarischen Verhältnisse berücksichtigen. In der alten Kirche war an den allgemeinen Gebrauch eines gottesdienstlichen Gesangbuches so wenig zu denken, daß man auf eine ziemlich große Gemeinde immer nur einige Exemplare rechnen konnte. Wer hätte ein Hymnologium oder Hymnorium von mehrern hundert oder tausend Gesängen durch so viele Abschriften vervielfältigen können? Man kennt ja jetzt noch die Schwierigkeiten in pekuniärer Hinsicht bei Einführung neuer Gesangbücher; jetzt, wo solche Bücher so wohlfeil sind, daß die Alten keinen Begriff davon haben würden.

Weilen wir nun bei dem Cultus der verschiedenen christlich-kirchlichen Hauptparteien, so steht die evangelisch-lutherische Kirche in Absicht auf den Kirchengesang am höchsten. Sie hat während ihres 300jährigen Bestehens die größten Hymnologen aufzuweisen, und in diesem Augenblicke ist sie so weit fortgeschritten, daß von denkenden Männern aus ihrer Mitte die Grundsätze einer Theorie des Kirchenliedes ziemlich glücklich ausgemittelt sind. Auch die Sing- und Tonkunst, in wiefern sie mit dem Kirchengesange in Verbindung tritt, ist in unsrer Kirche herrlich gepflegt worden. In ihr bildeten sich die trefflichsten Melodien und die Vollkommenheit jenes musikalische Instrument, die Orgel zu behandeln, welche den Kirchengesang so sehr zu heben pflegt, ist unter uns am weitesten gediehen. Daher sind die Namen der Bache, eines Doles, Hiller, Schicht u. a., auch außer unsrer Kirche schon längst rühmlich bekannt. Und daß man sich immer größern Hoffnungen hier überlassen dürfe, beweist der Umstand, daß in den Unterrichtsanstalten jetzt mehr als je der Gesang überhaupt, und der Choralgesang insbesondere, berücksichtigt wird. Auch hier läßt sich unsre Zeit mit dem christlichen Alterthume durchaus nicht vergleichen. Eine große Mannigfaltigkeit der Singeweisen war bei der Kunstunvollkommenheit der Alten nicht möglich, und man mußte sich daher damit begnügen, daß Geistlichkeit, Volk und Jugend eine gewisse Anzahl Gesänge von leichter, gefälliger Melodie auswendig lernten. Ja bei dem Verfalle der Wissenschaften und der Cultur bald nach den ersten christlichen Jahrhunderten mußte man schon zufrieden seyn, daß in der abendländischen Kirche die Singschulen zu Rom, Metz, Fulda, Mainz u. a. auf den Clerus und dessen officia divina zurückwirkten. Im Mittelalter war

daher der Volksgesang sehr vernachlässigt, und die Gemeinden konnten nur bei einigen allgemein bekannten Kirchenliedern mitsingen. Mehr oder weniger theilt die deutsch=reformirte Kirche diesen Vorzug der Hymnologie mit der lutherischen Schwesterkirche. Anders mag es sich jedoch in den andern außerdeutschen reformirten Kirchen verhalten. — Auch die römische Kirche hat seit der Reformation bedeutende Fortschritte gemacht. Wie sehr man auch anfangs wider die deutschen Kirchengesänge eingenommen war, so erkannte man doch bald ihren großen Nutzen und ihre große Wirksamkeit. Darum erschienen zuerst einzelne deutsche Kirchenlieder. Aber schon vor dem Jahre 1631, wo David Gregorius Körner, Prior zu Göttwitz in Oestreich, ein neues deutsches Gesangbuch drucken ließ, gab es dergleichen im katholischen Deutschland. Beinahe jede Diöces bekam im XVII. Jahrhundert eine solche deutsche Liedersammlung. Allein an die Verbesserung der alten Lieder wurde nur selten gedacht. Hier machte wieder die zweite Hälfte des XVIII. Jahrhunderts Epoche, besonders die Regierungszeit Josephs, und dann die neueste Zeit. Viele der bessern Lieder von protestantischen Verfassern findet man jetzt hin und wieder in den neuesten katholischen Gesangbüchern, und können sie auch nicht an Gehalt mit den Liedersammlungen unsrer Kirche wetteifern, so stehen sie doch an der Zahl der Gesänge nicht nach, wie z. B. das neue Münchner Gesangbuch (1810), welches aus drei Theilen besteht. Wenn dieß in der griechisch=orientalischen Kirche, wo am früheſten aller Wahrscheinlichkeit nach der Kirchengesang sich zu bilden anfing, nicht eben so der Fall ist (obgleich auch Fälle der Art, d. h. von Veränderung und Vermehrung der Kirchengesänge, vorkommen); so rührt dieß weniger von einer bestimmten Kirchenverordnung, als vielmehr aus Mangel an Cultur der geistlichen Dichtkunst und aus grober Unwissenheit der Geistlichen und des Volkes her. — Merkwürdig ist es, daß zwei kleinere Parteien der protestantischen Kirche angehörig, die Herrnhuther und Methodisten durch das Eigenthümliche ihres Kirchengesanges bekannt und berühmt sind. M. s. Haupts tabellarischen Abriß der vorzüglichsten Religionen und Religionsparteien der jetzigen Erdbewohner ꝛc. Quedlinburg und Leipzig 1821. Ein lesenswerther Aufsatz: Ueber den Kirchengesang der Gemeinde. Probestück aus einer Bearbeitung der Liturgik, findet sich im Journal für Pred. f. 1825. Halle b. Kümmel. Hier wird theils dargethan, bis wie weit die Hymnologie in der evangelisch=lutherischen Kirche vorgeschritten sei, und was noch zu wünschen übrig sei. In dieser letzten Beziehung findet man auch noch viel Gutes in folgenden Schriften: Natorp, über den Gesang in den Kirchen der Protestanten. Essen und Duisburg 1817. — Schuderofs Ansichten und Wünsche, das protestantische Kirchenwesen betreffend. Lpz. 1814. p. 61, und in von Schuberts Schrift: Ueber christl. Kirchen= und Schulwesen. Berl. 1816. Heft 1. p. 59. Eine noch neuere Schrift über diesen Gegenstand ist: Der Kirchengesang unsrer Zeit, beleuchtet von Carl Heinr. Sarmann, Musikdirector und Organisten zu Königsberg in Preußen 1824 Königsberg bei Unzer. Sie beschäftigt sich jedoch nicht, wie der Titel vermuthen läßt, mit dem Kirchengesange allein, sondern auch mit Kirchenmusik überhaupt. Bei vielem Guten, das in dem Buche niedergelegt ist, ist es doch auch nicht frei von Einseitigkeit.

16.

Glocken auf den Kirchen.

I. Begriff. Ungewißheit der Erfindung. Namen derselben. II. Anfangspunkt und allmählige Verbreitung des kirchlichen Glockengebrauches. III. Einfluß der Reformation auf denselben. IV. Kirchlicher Gebrauch der Glocken in der heutigen christlichen Welt.

Monographien, die ausschließend von den Glocken überhaupt und von den Kirchenglocken besonders handeln: Hieron. Magius de tintinnabulis c. 1. — Arn. Stockflet de campanar. usu. Altdorf. 1665. 12. — Jo. Chr. Reimanni dissert. de campanis. Isen. 1679. — Nicol. Eggers dissert. de origine et nomine campanar. 1684. — Ejusd. dissert. de campanar. materia et forma 1685. — Joh. Bapt. Pacichellii de tintinnabulo Nolano lucubratio. Neapel 1693. 12. — Harald Wallerii dissert. de campanis et praecipuis ear. usibus. Holm. 1694. 8. — P. Chr. Hilscher de campanis templorum. Lips. 1692. — J. B. Thiers traité de cloches. Paris 1719. — St. A. Mitzler de campanis. Viteb. 1695. — Historische Nachricht von den Glocken, deren Ursprung, Materie, Nutzen und Mißbrauch; von Ireneus Montanus. Chemnitz 1726. — Chr. W. J. Chrysander historische Nachricht von Kirchenglocken. Rinteln 1755. 8. — Eschenwecker de eo, quod justum est circa Campanas. Halle 1708.

Allgemeine christlich-archäologische Werke, die der Glocken mit Erwähnung thun: Bingh. Origin. Vol. 3. l. 8. c. 7. l. 15. p. 280 seq. — Baumgartens Erläuterung d. christl. Alterth. p. 894. — Augusti's Denkwürdigkk. Thl. 11. p. 413 ff. — Binterim Denkwürdigkk. der christ.-kathol. Kirche rc. IV. B. 1r Thl. p. 288. — Rheinwalds kirchl. Archäologie 1820. p. 148.

1) **Begriff, Ungewißheit der Erfindung und Namen der Kirchenglocken.** — Unter Glocken versteht man bekanntlich jene, meistens aus verschiedenen Metallcompositionen verfertigte Werkzeuge, in Form einer hohlen Halbkugel mit ausgebogenem Rande, in der Mitte mit einem Schallschlägel versehen, um damit in verschiedenartiger Hinsicht Zeichen zu geben. Da die lateinische Dichtkunst oft die Glocken zu ihrem Gegenstande machte, so darf es uns auch nicht befremden, wenn sie jenes bekannte Glockenräthsel schuf:

Os mihi semper hians et pendens ferrea lingua est
Vox est nulla nisi prodita verberibus.

Ueber den Erfinder der Glocken läßt sich nichts historisch gewiß ausmitteln, nur so viel läßt sich mit Bestimmtheit versichern, daß die Erfindung der Glocken der christlichen Zeit angehöre. Zwar lassen sich die tintinnabula der Römer mit unserer kleinsten Glockengattung mit den sogenannten Schellen, oder mit den segenannten Meßglöckchen vergleichen (s. den Art. Tintinnabulum in Funke's Real-Schullexikon), aber ein Analogon unserer größern Kirchenglocken findet sich nicht. Das Stillschweigen des Plinius und Vitruvius kann als entschieden darüber angesehen werden. — Auch darüber ist man nicht ganz einig, warum man für jene Werkzeuge die Namen Nolae, campanae, oder campana und das deutsche Wort Glocke brauchte. Nolae sollen sie heißen von Nola, dem Wohnorte des Bischofs Paulinus (im IV. Jahrhundert). Allein man könnte diese Etymologisten fragen, warum sie nicht vielmehr von demselben Bischofe Paulinae genannt wurden. Es ist überdieß auch erwiesen, daß das Wort Nola schon vor Paulinus üblich war. Eine andere Benennung campanae und campana im Neutr. leitet man am wahrscheinlichsten von dem Stoffe der Glocken ab. Das Erz aus Campanien ist nach den Zeugnissen des Plinius das beste und geeignetste, um daraus Gußmaschinen zu verfertigen, die einen schönen hellen Klang von sich geben. Bei dem ersten Gusse einer größern Glocke wählte man das beste, mithin Erz aus Campanien, daher von dem Stoffe der Name des Kunstwerkes. — Unwahrscheinlicher ist die Ableitung des Wortes campanae von der Gußart. Indem man die großen Glocken meistens auf freiem Felde gegossen habe, so sei die Masse aes in campo fusum genannt worden, woraus sich nach und nach der Sprachgebrauch des Mittelalters aes campanum gebildet habe. — Eben so ungewiß ist die Etymologie des deutschen Wortes Glocke, welches latinisirt als fem. clocca, cloqua, clogga und im Neutr. cloccum geschrieben wird. Gewöhnlich leitet man es her von dem griechischen *κλάζω* oder *κλώζω* (clamo), oder von *καλεῖν* im Praes., bald vom deutschen klingen (sonare). Vgl. Du Fresne glossar. s. v. cloca. Wie dem auch sei, so ist doch so viel gewiß, daß das deutsche Wort Glocke in mehrere neuere Sprachen, wie in die französische und englische, la cloche — clok u. a. übergegangen ist, und schon mit dem VII. Jahrhundert neben dem lateinischen campana im Gebrauche war. S. Binterim l. l. p. 290.

II) **Anfangspunkt, Gründe und allmählige Verbreitung des kirchlichen Glockengebrauchs.** — Als entschieden gewiß darf man annehmen, daß in den ersten III Jahrhunderten nichts von den Glocken vorkommt. Ihr Gebrauch aber für nicht kirchliche Zwecke läßt sich schon im V. Jahrhundert muthmaßen. Binterim scheint die richtige Bemerkung aufzustellen, daß man sich der Glocken zunächst in den Klöstern bediente. — Den Anfangspunct des kirchlichen Glockengebrauchs hat man gewöhnlich von Paulinus, Bischof von Nola, abgeleitet (IV. Jahrhundert). Allein Bona rer. liturgic. l. 1. c. 22. §. 3. findet dieß aus dem Grunde unwahrscheinlich, weil Paulinus selbst bei Gelegenheit, wo er eine von sich erbaute Kirche schildert (s. Paulin. ep. 12. ad Sever.) der Glocken nicht gedenkt,

und auch sein sonst sehr genauer Biograph nichts davon erwähnt. Mit mehr Grund, wiewohl auch von Vielen bestritten, nimmt man den Bischof zu Rom, Sabianus im VII. Jahrhundert, als den an, welcher die Glocken zuerst für den kirchlichen Gebrauch einführte. Er war der unmittelbare Nachfolger Gregors des Großen. Polydor. Vergil. de invent. rer. l. VI. c. 11. p. 400 und Hospinian de origine templor. l. II. c. 26 erklären sich dafür, und Augusti tritt ihrer Meinung deshalb bei, weil die erste Anwendung der Glocken in eine solche Zeit falle, wo Gregor der Große bereits Alles schon gethan hatte, den äußern Gottesdienst so glänzend und auffallend wie möglich zu machen. Ob noch andere Gründe, als der eben angeführte, zu dem kirchlichen Gebrauche der Glocken Veranlassung gaben, läßt sich nicht bestimmen, so wie auch darüber nicht viel Zuverlässiges gesagt werden kann, wie man, ehe die Glocken eingeführt wurden, die Christen zu den gottesdienstlichen Versammlungen rief. Oeffentliche Zeichen durften die Christen in den ersten Jahrhunderten der Verfolgung wohl kaum wagen. Die Meinung des Baron., daß die kirchlichen Zusammenkünfte durch gewisse θεόδρομοι, ecclesiae cursores, wären angesagt worden, hat Bingham gut widerlegt, indem er zeigt, daß die Stelle in Ignat. epist. ad Polycarp. n. VII. mehr von den Clerikern gilt, deren sich die Bischöfe in wichtigen Angelegenheiten als Vertrauter und Boten zu entfernten Kirchengemeinden bedienten. Man vermuthet, daß immer am Schlusse einer kirchlichen Versammlung die nächste festgesetzt wurde. Man soll sich der Diaconissinnen für diesen Zweck bedient haben, als Personen, deren Wirken weniger bemerkt wurde. Auch unmittelbar nach Constantins Zeiten, wo mehr äußere Sicherheit für den christlichen Cultus eintrat, gesteht Bingham ein, daß auch hier die historischen Nachrichten sparsam sind. Was er darüber Vol. III. p. 282 ff. anführt, scheint nur lokal und temporell zu seyn, und kehrt auf Folgendes zurück.

In Aegypten wurde die Tuba oder sonst ein Blas-Instrument, besonders in den Klöstern, als Zeichen zu gottesdienstlichen Versammlungen gebraucht. Pachomii regula c. 3. — In andern Klöstern herrschte die Sitte, mit hölzernen Hämmern an die Cellen zu klopfen. Cassian. instit. l. 2. 17, 4. 12. — An andern Orten soll der laute Halleluja-Ruf ein Zeichen zu den kirchlichen Versammlungen gewesen seyn. Hieron. ep. 27. — In einigen Theilen des Orients war auch das Klopfen an dazu besonders vorgerichtete Breter gewöhnlich. Vgl. Acta Conc. Nicen. II. act. IV. (a. 787) und mehrere Kirchenscribenten, die diese Zeit schildern; daher auch der solenne Ausdruck ligna sacra pulsare. — Einmal eingeführt im Occidente, verbreiteten die Kirchenglocken sich daselbst schnell. Im VII. und VIII. Jahrhundert waren sie in Frankreich schon überall eingeführt. S. Flodoardi hist. Rhemens. l. II. c. 12. — Unter Carl dem Großen findet man die Glocken auch schon in Deutschland in den von ihm eroberten Provinzen. In dem Geschichtswerke de reb. gestis Car. M. l. 1. c. 31. geschieht des Mönchs Sancho von St. Gallen Erwähnung als eines geschickten Glockengießers, der eine schöne Glocke für die Kirche zu Aachen gegossen hatte, und darum an Carls Hofe sehr ausgezeichnet wurde.

Um einige Jahrhunderte später fanden die Glocken auch in der orientalischen Kirche Eingang, und zwar auf folgende Veranlassung.

Der Herzog Ursus von Venedig machte dem griechischen Kaiser Michael (nach Andern Basilius) ein Geschenk mit 12 großen Erzglocken im J. 865, die dieser auf der Sophienkirche zu Constantinopel, nachdem ein besonderer Thurm dazu war erbaut worden, aufhängen ließ. Allein es scheint hier langsamer mit Verbreitung der Glocken gegangen zu seyn, und die Folgezeit war noch ungünstiger, da die Türken in den von ihnen eroberten Ländern den Gebrauch der Glocken als griechischen Cultus nicht gestatteten. Nur auf dem Berge Athos, auf den Inseln und in der Wallachei findet man noch hin und wieder Glocken. Sie mußten entweder zu ihren alten Zeichen zurückkehren, womit sie ihre Kirchengenossen früher zusammenriefen, oder neue erfinden. Die Schriftsteller, welche den Cultus der Neugriechen schildern, erwähnen besonders des *συμάντρου* (lat. Symandrum). Es ist dieses ein Bret, welches im Vorhofe der Kirche frei aufgehangen ist, worauf mit hölzernen Hämmern bald stärker, bald schwächer, und zwar gleichsam nach einer Melodie, geschlagen wird. S. Heinecc. l. l. Thl. 3. p. 136. Ein anderes hierher gehöriges Werkzeug, jedoch im beschränkten Gebrauche, war das *ἁγιοσίδηρον* (agiosidirum), welches Hieron. Magius de tintinnabul. c. 15. also schildert: Ferrea erat lamina quatuor digitor., sedecim vero longitudine, funiculo in medio librata, haec ferreo malleolo ternis interpolatis vicibus ab homine pulsari solet, qui sacerdotem Eucharistiam ad aegrotos deferentem solet praecedere, ut inter transeundum quisque rei admoneatur.

Im Abendlande hingegen kamen die Glocken zu immer größern Ehren, und man rechnete sie unter die res sacras. Dichter und Künstler boten für sie ihre Talente auf, und oft, zuweilen sehr sinnreich, sind die Glocken besungen worden. An mehrern alten Glocken liest man die bekannte Inschrift, die ziemlich vollständig den Glockengebrauch schildert:

Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum,
Defunctos ploro, nimbum (al. pestem) fugo, festaque honoro.

Eine phantasiereiche, wenn auch etwas gezierte Schilderung der Glocken findet man auch bei einem neuern Schriftsteller, nämlich bei Chateaubriand, in dessen Genius des Christenth. IV. Thl. 1. B. c. 1. — Auch die Kunst versuchte sich mit Glück an den Glocken. Mehrere wurden früh schon, besonders im Mittelalter, wo sich die abendländische Kirche überhaupt durch großartige Formen im Kirchenbaue auszeichnete, von kolossaler Größe gegossen. Staunen erregende Exemplare der Art besitzen die Städte Moskau, Paris, Wien, Toulouse, Mailand, Erfurt, und ausführliche geschichtliche Nachrichten darüber findet man in Calvoër ritual. eccles. an mehr als einer Stelle.

III) Einfluß der Reformation auf den kirchlichen Glockengebrauch. — Obgleich Mehreres, was nach und nach in Absicht auf die Kirchenglocken üblich geworden war, auch in der protestantischen, namentlich evangelisch-lutherischen, Kirche, übrig blieb, z. B. das Lauten zum Gottesdienste, zu Taufen, Trauungen und Begräbnissen, das Früh-, Mittags- und Abendlauten, und die sogenannte Betglocke: so mußte sich doch auch hier vieles ändern. Einmal geschah dieß schon, indem die Reformatoren stark gegen gewisse Mißbräuche des Aberglaubens und einer anmaßenden Hierarchie in Bezie-

hung auf die Glocken kühn entgegentraten. Dahin gehört, daß von ihnen laut gemißbilligt wurde

1) die sogenannte Glockentaufe. Es wurde schon frühe Sitte der Kirche, alles, was zum gottesdienstlichen Gebrauche gehörte, durch Einweihungen vom Gebrauche für weltliche Zwecke abzusondern. Allein frühzeitig schon ging man bei den Glocken noch weiter, daß man sie sogar taufte. Jedoch mußte auch gleich anfangs das Unschickliche dieses Gebrauchs gefühlt werden; denn schon im J. 789 wird in dem Capitular Carls des Großen verboten, ut cloccae non baptizentur. Binterim l. l. p. 294 will zwar die Thatsache der Kirchenglockentaufe leugnen, und sie auf die damals schon üblichen Hausglocken und Hausuhren angewendet wissen. Allein theils fehlen die historischen Gründe zu seiner Behauptung, theils ist auch damit nicht viel gewonnen, indem doch bald nach Carl des Großen Zeitalter die Glockentaufe als unleugbare Thatsache vorkommt. Wir finden im XI. und XII. Jahrhundert diesen Gebrauch erweitert in der Art wieder, daß die Glocken selbst eigene Namen erhielten, und Pathen dazu aufgefordert wurden. Nach Baron. ad ann. 968 soll der Papst Johann XIII. die große Glocke der Laterankirche in Gegenwart mehrerer Cardinäle getauft, und ihr den Namen Johannes beigelegt haben. Daß man aber auch spät selbst Pathen dazu aufforderte, welche nicht ohne Geschenke kommen durften, sieht man aus den Klagen, die unter andern schon Kaiser Maximilian, so wie die deutschen Städte in ihren zu Nürnberg 1522 übergebenen 100 Beschwerden (gravamina) über die Glockentaufe führten, und sie wegen des übertriebenen Aufwandes und der dabei üblich gewordenen Schwelgerei abgeschafft wissen wollten. In Gottfried Olearii Halygraph. p. 236 wird eine hierher gehörende Thatsache also erzählt: Im J. 1521 ward die große Glocke Susanna genannt, im Dome zu Halle, 170 Centner schwer, auf dem Juden-Kirchhofe gegossen, vom Erzbischofe Alberto selbst getauft, und der Rath zu Gevattern gebeten, welcher vier aus seinem Mittel geschickt und 50 Gülden verehrt hat. Dergleichen Nachrichten enthalten fast alle Chroniken der größern Städte abwärts vom X. Jahrhundert. Luther aber und die deutschen Stände, so oft sie Beschwerdepuncte gegen die römische Kirche in Lehre und Ritual aufstellen, erwähnen auch des Mißbrauchs der Glockentaufe. Selbst ein neuer Kirchenhistoriker der katholischen Kirche, Michl † 1813, erklärt in seiner KG. 2r B. (2. Aufl.) p. 146 f. unumwunden, daß die von Bona für die Glockentaufe vorgebrachten Entschuldigungsgründe seicht seien.

2) Indem Protestanten sich gegen die hierarchischen Anmaßungen des Interdicts, gegen die mit äußern Gebräuchen überladene Feier der Charwoche, gegen das ganze Meßritual, so wie auch gegen die Transsubstantiationslehre erklärten, fiel in ihrer Kirchengemeinschaft so manches weg, was als Mißbrauch und Uebermuth der römischen Hierarchie war getadelt worden. Man denke hier daran, daß in einem Lande, das mit dem päpstlichen Interdicte belegt war, keine Glocke ertönen durfte, an das Schweigen der Glocken vom grünen Donnerstage bis zum ersten Osterfeiertage, an das sogenannte Meßglöcklein und an die Glocke, deren sich römische Cleriker, z. B. in Italien und Spanien, bedienen, wenn sie mit der Monstranz auf der Straße erscheinen

u. s. w.; und man wird sich überzeugen, daß der protestantische Cultus den Glockengebrauch vielfach beschränkte und abänderte.

3) Doch nicht blos Veränderungen erfolgten durch die Reformation in Absicht auf den kirchlichen Gebrauch der Glocken, sondern sie wurden auch völlig bei einigen kleinern Kirchenparteien abgeschafft. So hat die Episkopalkirche in England nur Glocken auf den bischöflichen Kirchen, und die Presbyterianer besitzen gar keine. S. Haupts tabellar. Abriß der vorzüglichsten Religionen und Religionsparteien Tab. XIV. — Auch bildete sich nach der Reformation der eigenthümliche Gebrauch, daß die sogenannten bloß geduldeten kirchlichen Parteien, z. B. die Protestanten in Ländern, wo die römisch-katholische Kirche die herrschende ist und umgekehrt, keiner Glocken sich bedienen durften, eine Gewohnheit, die zum Theil auch jetzt noch fortdauert. Wie für den kirchlichen, so auch für den bürgerlichen und gerichtlichen Gebrauch der Glocken findet man gute Nachrichten in der oben angeführten Monographie von **Eschenmeyer, De eo, quod justum est circa campanas.**

IV) **Kirchlicher Gebrauch der Glocken in der heutigen christlichen Welt.** — Noch immer, wie in der römisch-katholischen, so in der lutherisch-evangelischen Kirche findet ein vielseitiger kirchlicher Gebrauch der Glocken Statt, obgleich besonders bei den Lutheranern auch hier viel von örtlicher Observanz abhängt. In beiden Kirchen betrachtet man große und wohltönende Glocken als eine Zierde der Kirchen, und es giebt wohl im katholischen und lutherischen Deutschland nicht leicht ein kleines Kirchdorf, das nicht seine Glocken besäße. Allein will man wieder einen Beweis haben, wie wenig die römische Kirche von ihrem abergläubischen, mystisch-allegorischen Ritual aufgegeben habe, so darf man nur bei den Glocken stehen bleiben. In Grundmeyers Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche unter dem Art. Glocken, liest man Folgendes: „Die Glocken „werden gegen die Hochgewitter geläutet (ein Mißbrauch, der jedoch „auch im katholischen Deutschland polizeilich verboten ist). Die Glocken „werden getauft, weil aber kein Nachlaß der Sünden dabei vor sich „geht, wie bei der Taufe der Menschen, sondern die Glocken nur dem „Gottesdienste geweiht und zur Abtreibung des bösen Feindes bestimmt „werden; so pflegt die Kirche dieselben nur zu waschen. Darauf macht „der Bischof über die Glocken mit dem heil. Oel von Außen das heil. „Kreuz, zum Zeichen, daß, gleichwie das Oel von Natur stärkt, auch „die Gläubigen durch das heil. Kreuzzeichen, und durch den Schall der „gesalbten Glocken allezeit von Gott zu allem Guten möchten gestärkt „werden. Nach dieser Salbung wird die Glocke noch siebenmal von „Außen und viermal von Innen mit dem heil. Chrisam gesalbt. Die „siebenfache äußerliche Salbung mag besonders bedeuten die priesterlichen Gottesdienste, zu welchen die Glocken das Zeugniß geben müssen, „und welche aus 7 besondern Tagzeiten bestehen. Die 4 inwendigen „Salbungen aber wollen anzeigen, daß die Glocken in alle 4 Theile „der Welt sich verbreiten, und alle Menschen an Gott erinnern sollen. „Die neue Glocke bekommt auch einen Namen, um sie von andern „Glocken unterscheiden zu können. Zuletzt wird von dem Diacon das „Evangelium von der Martha und Magdalena, worin gemeldet, daß

„Martha Christum bewirthet, Magdalena entgegen das Wort Gottes „aus dem Munde des Heilandes angehört, feierlich abgesungen, um „anzuzeigen, daß auch die ungeweihete Glocke einen Platz in dem Hause „Gottes erhalten, und daß sich die Christen eben so eifrig zur Anhö„rung des göttlichen Wortes, wie Magdalena im Hause Gottes, ver„sammeln und sich erquicken sollen. Doch werden die Glocken zur Zeit „des Interdictums auch nicht geläutet!!!" Zwar findet in der protestantischen Kirche auch eine sogenannte Glockenweihe Statt, aber sie ist fern von allen abergläubischen Deutungen, und nur auf vernünftige Erbauung berechnet; daher auch einzelne sogenannte Glockenpredigten als Meisterstücke der Homiletik gelten können. — Der seltene Glockengebrauch in der griechisch-orientalischen Kirche ist schon oben angedeutet worden. Anders aber verhält es sich in der griechisch-russischen Kirche, wo man die Glocken in großer Anzahl liebt, so daß die Topographien einzelner großen Städte diesen Umstand besonders hervorheben. S. z. B. in Betreff auf Moskau Röhrs kritische Predigerbibliothek.

Auch die Presbyterianer, wenigstens in Schottland, müssen den Glockenrigorismus zum Theil aufgegeben haben; denn Gemberg in seiner Schrift: „Die schottische Nationalkirche," erwähnt p. 116 der Glocken ausdrücklich.

17.

Das Gregoriusfest am 12. März.

I. Mehr Vermuthung, als sichere, historische Nachrichten über den Ursprung und die Feier des Gregoriusfestes. II. Feier dieses Tages im Zeitalter der Reformation und nach demselben. III. Schwache Spuren dieses Festes im christlichen Cultus unserer Tage.

Monographien. Ad. Crato Schul-Predigten von S. Gregorii Schulfest. Magdeb. 1585. 4. — Wolfg. Seberi Festum scholasticum vulgo Gregorian. Lips. 1605. — P. M. Sagittarii Beschreibung der Gregoriusfeier. Altenb. 1670. — A. Weberi origo festi Gregor. Helmst. 1714. — Ch. Schöttgen vom Ursprung des Gregoriusfestes. Frankf. a. d. O. 1716. 4. — Mirus de Gregorio M. et festo, quod ita dicitur Gregoriano Progr. I. II. Helmst. 1768. — Vom Ursprunge des Gregoriusfestes. Eine Schulschrift 2c. v. M. S. Tr. Mücke, Rector in Guben. Ebendas. 1793.

Allgemeinere Schriften. Hospinianus de origine festor. Christianor. p. 50. — Jugendzeitung von 1808 in den Nummern 30. 31. 34. 37. — Eisenschmidts Geschichte der Sonn- und Festtage p. 118—19. — Augusti's Denkwürdigkk. 3r Thl. p. 278—80.

I) Mehr Vermuthungen, als sichere, historische Nachrichten über den Ursprung und die Feier des Gregoriusfestes. — Dieses Fest hat das Eigenthümliche, daß man es nur im Abendlande kennt, und daß es das einzige Heiligenfest ist, wovon sich noch Spuren in der protestantischen Kirche finden. Auch wird es in Deutschland nirgends kirchlich, sondern nur als Schulfest gefeiert. Wie nun eine Feierlichkeit dieser Art in den christlichen Staaten des Abendlandes gewöhnlich werden konnte, darüber fehlt es an sichern historischen Nachrichten. Mit Ausnahme einiger wenigen, übergehen auch die Verfasser der angeführten Monographien diesen Punct mit Stillschweigen, indem sie sich bald damit beschäftigen, die hin und wieder geforderte Abschaffung des Gregoriusfestes zu bestreiten, bald auch, um einzelne, dabei übliche Feierlichkeiten zu beschreiben, die oft im hohen Grade lächerlich und abgeschmackt waren. Nur Hospinian, Weber, Mücke und einige andere der angeführten Schriftsteller beschäftigen sich mit dem Ursprunge des Gregoriusfestes, und vereinigen sich in der Hypothese, **daß man den Ursprung desselben im Hei-**

denthume suchen müsse, aus welchem es durch eine gewisse kluge Accommodation, wie mehrere andere heidnische Feste, in den Cultus der Christen mit veränderten Namen und veränderter Idee übergegangen sei. — Diese Hypothese ist an sich nicht unwahrscheinlich, und die dagegen erhobenen Schwierigkeiten scheinen sich auch beseitigen zu lassen. Mit einem gewissen Aufwande von Gelehrsamkeit ist sie von den oben genannten Gelehrten Hospinian, Weber, Mücke durchgeführt worden. Wir wollen in der Kürze das Wesentliche ihrer Darstellung hier mittheilen.

In den ältesten Zeiten, in den Tagen der freien Republik, mehrere Jahrhunderte vor der Geburt Christi, feierte man zu Rom, vom 19. März an, 5 Tage lang, ein Fest zu Ehren der Göttin Minerva, der Beschützerin der Gelehrten und Künstler, und verherrlichte es durch feierliche Gesänge und Aufzüge. Dieses Fest, welches unter dem Namen der Quinquatrien bekannt ist, war nicht nur der Feier der Geburt der Minerva, welche am 19. März geboren seyn sollte, bestimmt, sondern war zugleich, da man ihr, als dem Ideale des höchsten und weisesten Verstandes, die Erfindung vieler Künste und Fertigkeiten beilegte, das feierlichste Schulfest, welches wir bei den Römern finden. Es führte den Namen Quinquatrus, von der Zahl der Tage, welche von den Idus des März, bis auf den eigentlichen Festtag verflossen, wenn man den Tag der Idus (den 15. März), und den Tag, an welchem es selbst gefeiert wurde (den 19. März), mitzählt. Daher sagt Gellius in Noctt. Att. l. 2. c. 22. Quinquatrus dicimus, quod quinque ab idibus dier. numerus sit, atrus nihil significet, et Alexander ab Alexandro in Genial. dier. l. 2. c. 22. p. 90 quinquatrum ideo dixere, quod diem quintum post Idus festum haberent, sicut triatrum, sexatrum. Priscian l. 7. p. 773. — Die eigentliche Feier dieses Festes, welches besonders Gelehrten und Künstlern heilig war; daher auch Redner und Dichter, welche unter der wohlthätigen Leitung dieser Erfinderin und Beschützerin der Künste und Wissenschaften zu stehen glaubten, ihr zu Ehren gelehrte Wettstreite anstellten, — s. Ovid. Fast. l. 3. v. 809. — Suetonii Domitian. c. 4. — und Aerzte, Mahler, Bildhauer, Färber, Weber und Gerber, sogar die Fechter, weil Minerva zugleich Kriegsgöttin war, dankbar ihr Opfer darbrachten, haben viele gelehrte Schriftsteller, welche die römischen Alterthümer erläutert haben, als Rufinus, Maternus de Cilano u. a., ausführlich beschrieben. Am ersten Tage des Festes wallfahrtete man in alle ihre geheiligten Tempel, ohne jedoch an diesem ihrem Geburtstage ein Opfer zu schlachten. Erst am zweiten Tage war es erlaubt, ihr ein blutiges Opfer, einen weißen Ochsen, zu bringen. Der dritte und vierte Tag waren besonders zu feierlichen Uebungen und Wettkämpfen unter den Rednern und Dichtern bestimmt, und die Sieger erhielten zum Preise Geschenke und Kränze. Knaben und Mädchen versammelten sich mit ihren Lehrern, um der Minerva, welche zuerst die Kunst zu spinnen und zu weben gelehrt haben soll, Opfer zu bringen, und diese wohlthätige Göttin durch Gebete zu verehren. Daher fordert Ovid, der uns eine genaue Beschreibung dieses Festes giebt, Fast. 3. v. 815 seqq. Mädchen und Knaben auf folgende Art auf:

Pallada nunc pueri, teneraeque ornate puellae.
Qui bene placarit Pallada, doctus erit.
Pallada placata, lanam mollite, puellae:
Discite jam plenas exonerare colos,
Illa enim stantes radio percurrere telas
Erudit; et rarum pectine denset opus.

So lange dieses Fest dauerte, hörte aller Schulunterricht auf, der sich erst wieder nach Endigung des Festes anfing, und diese Zeit scheint nur jugendlichen Freuden bestimmt gewesen zu seyn. Daher erinnert sich Horaz Epist. II. v. 197 mit Vergnügen dieses Jugendfestes. Den Lehrern war dieses Fest um so merkwürdiger, da die Aeltern der Kinder ihnen an diesen Tagen ein jährliches Geschenk, Minerval, darbrachten, und diese Sitte scheint selbst zur Verherrlichung dieses Festes viel beigetragen zu haben. S. Macrob. Saturn. l. 1. c. 12. Varro de re rustica l. 3, 2. Plaut. Miles glorios. 3, 1—98. — Wahrscheinlich zogen die Lehrer mit ihren Kindern in feierlichen Aufzügen zu dem Tempel der Minerva, und wohnten auf dem albanischen Berge, wo Redner und Dichter ihre Wettstreite anstellten, den öffentlichen Versammlungen des freudigen Volkes bei; denn ganz Rom nahm an diesen Feierlichkeiten Theil, und verherrlichte sie durch Schmausereien und Spiele. Dio Cass. l. 67, 1. — Symmachus l. 5. Ep. 83 nennt daher dieses den Kindern vorzüglich eigene Fest pueriles ferias.

Außer diesen großen Quinquatrien im Monat März stellte man noch am 13. Juni eine ähnliche Feierlichkeit zu Ehren der Minerva an, die kleinern Quinquatrien. So wenig auch dieses Fest für die Schuljugend bestimmt war, so geschickt wußte man es doch in der Folge der Zeit mit dem erstern zu verbinden, um daraus den völligen Gregoriusunfug, wie wir weiter unten sehen werden, zusammen zu setzen. Wir erzählen nach Liv. 9, 10. den Ursprung dieses sonderbaren Festes auf folgende Weise:

Die Censoren fanden es im J. 443 nach Erbauung Roms für gut, den Pfeifern, welche jährlich im Tempel des Jupiters eine Mahlzeit hielten, dieses alte Vorrecht, weil sie es schwelgerisch gemißbraucht hatten, zu versagen. Da man sich von jeher nicht leicht alte Gerechtigkeiten entreißen ließ, so wurden sie darüber so aufgebracht, daß sie sich alle verbanden, Rom zu verlassen und nach Tibur zu ziehen. Die heiligen, festlichen Opfer wurden gewöhnlich durch die Musik der Pfeifer verherrlicht; der römische Senat gerieth daher in Verlegenheit, als man dem alten Gebrauche nach der Hülfe der Pfeifer bedurfte. Die Aengstlichkeit, mit welcher man allen alten religiösen Gebräuchen anhing, veranlaßte daher den Senat, Abgeordnete nach Tibur zu schicken, um die entwichenen Pfeifer zur Rückkehr zu bewegen. Allein ihr beleidigter Ehrgeiz machte alle Bemühungen der Römer und alles freundschaftliche Zureden der Einwohner von Tibur vergeblich. List mußte also vollenden, was vernünftige Vorstellung nicht vermochte. Die Bürger von Tibur stellten an einem und demselben Tage mehrere Gastgebote an, bei welchen jene Entwichenen so freundschaftlich aufgefordert wurden, ihren Durst zu löschen, daß sie am Abende alle trunken auf Wagen geladen, und bis nach Rom auf den Markt geführt werden konnten. Die am folgenden Morgen Erwachten ließ die Volksmenge

nicht eher vom Wagen herab, bis sie versprochen hatten, in Rom zu verbleiben. Sie erhielten nun nicht nur das Recht, in dem Tempel, wie vorher zu speisen, sondern man gab ihnen nun auch die Erlaubniß, jährlich 3 Tage hindurch mit Pfeifen und Musik verkleidet durch die Stadt streichen zu dürfen. Daher sagt Valerius Maximus l. 2. c. 5. §. 4. Tibicinum collegium solet in foro vulgi oculos in se convertere, cum inter publicas privatasque ferias actiones (fabularum) personis tecto capite variaque veste velatis, concentusque edit. (Fast scheint Valerius Maximus hier das Gregoriusfest, wie es später noch in mehrern Städten Deutschlands pflegte gefeiert zu werden, geschildert zu haben.) — Fast auf ähnliche, obgleich etwas verschiedene Art, erzählt Ovid. Fast. 6, 651—710 den Ursprung dieses Festes. Auch er spricht von einem Entweichen der Pfeifer aus Rom nach Tibur, und läßt sie als Betrunkene von dorther wieder nach Rom gebracht werden. Nur seien einige zu Tibur zurückgeblieben, und diesen habe Appius Claudius den Vorschlag gethan, sie sollten ihren ersten Aufzug mit Larven und in langen Frauenkleidern halten, um nicht sogleich erkannt und bei ihren zurückgebliebenen Brüdern verhaßt zu werden. So entstand die Gewohnheit mit Larven am kleinern Minervenfeste durch die Straßen Roms ziehen zu dürfen. Daß man nun die größern und kleinern Quinquatrien aus dem griechischen Alterthume herleitet, ist wohl nicht zu leugnen. Nur scheint der Beweis dafür nicht hierher zu gehören, und wem die Vergleichung des griechischen und römischen Cultus in dieser einzelnen Beziehung von Interesse ist, den verweisen wir auf Schol. ad Aristoph. Nubes 385. — Meursius de Panathenaeis. Harpocration in voc. παναθην. Pausan. Arcad. c. 1.

Rom hatte demnach ein feierliches Schulfest, wo die Kinder mit ihren Lehrern nicht nur Ferien hatten, sondern auch Aufzüge zur Ehre der Göttin Minerva anstellten, und die Pfeifer zogen verkleidet in Weiberkleidern und in Larven herum, um die Minerva zu verehren oder vielmehr unter diesem Vorwande zu schwelgen. Beide Feste scheinen in der Folge genauer mit einander vereinigt worden zu seyn, so daß auch die Aufzüge der Kinder von Musik begleitet wurden, und selbst die Kinder sich allmählig gewöhnten, wie die erwachsenen Pfeifer verlarvt durch die Straßen zu ziehen. Da die meisten Feste durch die Länge der Zeit eine Art von Heiligkeit und Unverletzlichkeit erhalten, so feierte auch das christliche Rom noch mehrere Jahrhunderte hindurch das Minervenfest als ein Fest der Wonne und Freude. Da die christliche Religion sich immer mehr in dem römischen Reiche ausbreitete, und die Vorsteher der Kirchen die bisher herrschenden Gewohnheiten und Feste auf einmal abzuschaffen theils nicht Muth genug hatten, theils auch die gänzliche Abschaffung derselben für unnütz hielten; so wurden nach und nach mehrere Feste der Heiden mit veränderter Bedeutung und unter andern Namen von den Christen aufgenommen, um dadurch den noch übrigen Heiden den Uebergang in ihre Kirche angenehmer und leichter zu machen, und der Schwachheit des Volkes zu schonen. Zum Theil ist der Beweis schon für diese Behauptung in dem gegenwärtigen Handbuche geliefert worden, zum Theil werden auch mehrere spätern Artikel daran erinnern.

Dieß vorausgeschickt darf es uns nicht befremden, wenn der Papst Gregorius IV., welcher 828 den päpstlichen Stuhl bestieg, und 16 Jahre regierte, endlich glaubte dem alten Minervenfeste einen veränderten Namen geben zu müssen. Er widmete es dem Andenken Gregors I. oder des Großen, und dieß zwar aus dem Grunde, weil sein großer Namens- und Amtsgenosse in seinem Zeitalter für einen großen und thätigen Beförderer der Schulen gehalten wurde. Ob nun gleich, wie spätere unparteiische Kirchenhistoriker bewiesen haben, das Verdienst Gregors I. um die Schulen eigentlich nicht ausgezeichnet genannt werden kann, indem davon nur die von ihm herrührenden Singeschulen (s. den Art. Gesang im christlichen Cultus die besondere Abtheilung: gregorianischer Gesang), und einige gestiftete Klöster, die zugleich Schulen für junge Geistliche waren, hieher gerechnet werden dürfen; so war doch der Ruf dieses Papstes als Schulpatron gegründet, und Gregor IV., der auch auf andere Art seinen großen Vorfahren zu ehren suchte, glaubte ihn benutzen zu müssen. Wir wissen nämlich, daß der spätere Gregor IV. sich so von den Verdiensten Gregors des Großen durchdrungen fühlte, daß er ihm zu Ehren, nach mehr als 200 Jahren heilige Feste verordnete. Er ließ den Körper desselben aus der Gallerie der St. Petri Kirche, wo er begraben worden war, in diese Kirche selbst auf eine feierliche, einem so großen Heiligen und Wunderthäter angemessene Weise bringen, ihm in derselben ein Oratorium, welches seinen Namen führte, bauen, dessen Gewölbe von mosaischer Arbeit, der Fußboden von Gold, und den Altar von allen Seiten mit silbernen Tafeln belegt war. Unter diesen Altar wurde sein Körper gelegt, und alle Jahre feierte man sein Fest, wahrscheinlich mit Prozessionen, die von Gregor besonders empfohlen und angeordnet worden waren. (S. den Art. Prozessionen.)

Fällt nun die Gewohnheit gerade in diese Zeit, gewisse Feierlichkeiten und Feste, welche sich noch aus den ältern Zeiten erhalten hatten, durch christliche Namen zu heiligen, und ihnen dadurch eine nützliche Bestimmung zu geben; so wurde auch jetzt das Fest, welches ehemals der Minerva als Erfinderin und Beschützerin der Künste gewidmet gewesen war, dem Andenken des heil. Gregorius bestimmt, unter dessen Regierung, nach dem Urtheil seiner Geschichtsschreiber, die Wissenschaften vorzüglich geblüht haben sollten, und welcher als Beförderer der Schulen, besonders der Singeschulen, bewundert wurde. Darum sagt Baumgarten in Breviario antiquitatum christianar. Halae 1766. p. 126. Praeterea Gregorii festum seculo nono a Gregorio IV. in memoriam Gregorii M. ad diem IV. Idus Mart. ordinatum, eoque solemnia scholarum publica apud Rom. die XII. Cal. Aprilis celebrata translata fuere, und Semler setzt in seiner Anmerkung hinzu: Solemnia scholar. romana dicebantur quinquatria Minervae; Gregorius autem scholasticor. Patronus habebatur, cujus personam aliquis festivo habitu et satellitio refert. Das Nämliche wiederholt Simonis in seinen Vorlesungen über die christlichen Alterthümer. Halle 1769. p. 213.

Die beiden Feste der Minerva, das größere und kleinere, hatten sich bis in diese Zeiten in dem christlichen Rom erhalten, weil sie, das erstere als Schul- und das zweite als Pfeiferfest, nicht in so genauer

Verbindung mit der heidnischen Religion und dem Götzendienste standen, sondern mehr als Jugend- und Volksfeste angesehen wurden. Um ihnen ein geheiligteres Ansehen zu geben, wurden sie, da besonders seit den Zeiten Gregors heilige Prozessionen sehr gewöhnlich geworden waren, beide in eins verbunden. Daher wurden ehemals die Gregoriusaufzüge fast überall mit Musik begleitet. Der Held des Festes war nun nicht mehr Minerva, sondern der heilige Gregorius. So erlaubte es sich oft die Frömmigkeit jener Tage, den Statuen alter heidnischer Götter die Köpfe abzuschlagen, und ihnen dafür Köpfe verehrter Heiligen aufzusetzen, um wenigstens die trefflich gearbeiteten Körper dieser merkwürdigen Kunstwerke zu erhalten, und dem an sinnliche Verehrung gewöhnten Aberglauben eine andere, dem herrschenden Lehrbegriff angemessene Richtung zu geben. Nichts war dem Geiste jener Zeiten natürlicher, als diese Verwechslung der Schutzgöttin heidnischer Schulen mit dem Schutzheiligen der christlichen Erziehung. Die dabei bisher gewöhnlichen Gebräuche, die öffentlichen Aufzüge und Gesänge, von Instrumentalmusik begleitet, verherrlichten nun die Würde Gregors und seiner rühmlichen Thaten. Ehemals trug man die Bilder der Götter in Prozession herum; nun mußte einer der Knaben, verkleidet, die Person des Gregorius vorstellen, um dadurch der Feierlichkeit mehr Leben und Eindruck zu verschaffen. Daher kamen unstreitig die noch in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts gewöhnlichen Verkleidungen bei dem Gregoriusfeste, wo der Knabe, welcher den Zug eröffnete, singend sich als die Person der Gregorius darstellte. Ehemals hatten die Schüler am Minervenfeste ein Geschenk gebracht, nun mußten es die Knaben ihnen ersingen.

Gegen die zeither aufgestellte Hypothese, um daraus den Ursprung des Gregoriusfestes zu erläutern, hat man verschiedene Einwürfe gemacht. Einmal, hat man gesagt, sei Gregor der Große gar nicht der Mann von so ausgezeichneter Gelehrsamkeit gewesen; ja man kenne ihn sogar als einen leidenschaftlichen Feind der Profanliteratur. Auch beschränkten sich seine Verdienste um die Schulen nur etwa auf einige von ihm gestiftete Klöster, und auf die von ihm gegründeten Sängerschulen. — Allein darauf läßt sich erwiedern, daß Gregor als Gelehrter und Schulpatron einer spätern erleuchteten Zeit in einem andern Lichte erscheint, als er Gregor IV. im IX. Jahrhundert erschien. Dieser mußte nach dem Maßstabe seiner Zeit, wo Unwissenheit und Barbarei schon sehr überhand genommen hatten, immer noch Gregor I. frühere Leistungen ausgezeichnet finden. Auch haben wir im Art. Hymnologie bei Gelegenheit der gregorianischen Singweise gezeigt, daß der Name dieses römischen Bischofs eben deshalb berühmt blieb. — Wichtiger noch scheint der Einwand zu seyn, daß dieser Tag in den kirchlichen Festverzeichnissen vom VIII—XIII. Jahrhundert fehlt. Allein er erledigt sich auch, wenn wir auf unsre obige Behauptung zurückweisen, daß dieses Fest nicht sowohl Kirchen-, als vielmehr Volksschul- und Jugendfest war; als solches konnte es in dem Verzeichnisse kirchlicher Festtage nicht stehen. Auch ist die Behauptung vom ganzen Umfange des Wortes nicht wahr, als fehle es in dem genannten Zeitraume gänzlich an Nachrichten und Hindeutungen auf dieses Fest. Es giebt nämlich Schilderungen festlicher Tage in dem genannten Zeitraume, die nur

auf das Gregoriusfest passen, z. B. Polydor. l. 6. c. 11., wo er die Prozessionen seiner Zeit schildert.

II) **Feier des Gregoriusfestes in und nach dem Zeitalter der Reformation.** — Man hat es sehr auffallend gefunden, daß das Gregoriusfest mit seiner eigenthümlichen, selbst abgeschmackten Feier, besonders als Denktag eines katholischen Heiligen in die protestantische Kirche habe übergehen können. Allein ein Blick auf den klugen Verbesserungseifer Luthers und auf die Natur des Festes selbst, erklärt auch dieß scheinbar Unschickliche. Luther, als Menschenkenner und gewarnt durch Carlsstadts leidenschaftlichen Eifer, sah es wohl ein, daß man abergläubische Gewohnheiten und damit verbundene Mißbräuche nicht auf einmal und mit der Wurzel ausreißen könne, sondern daß man auch Manches einer erleuchtetern Zukunft überlassen müsse. Ueberdieß war, wie wir schon bemerkt haben, das Gregoriusfest mehr ein Volksfest, welches Luther schon als solches begünstigte, indem er sich über öffentliche Volksergötzlichkeiten in seinen Schriften hin und wieder eben so günstig, als weise berathend vernehmen läßt. Auf diese Art scheint der Widerspruch am leichtesten zu heben zu seyn, daß Protestanten, die sich von der Botmäßigkeit der Päpste losgesagt hatten, ein Fest zu Ehren eines römischen Papstes feierten. Ein großer Theil der Protestanten vergaß bald den Namen des Heiligen, dem dieses Fest gewidmet war, und vergnügte sich an den dabei üblichen Feierlichkeiten, so wie an den Ausbrüchen jugendlicher Fröhlichkeit. Ja es scheint, als habe nach der Reformation, wo das Lesen lateinischer und griechischer Classiker in den Schulen wieder mehr eingeführt war, und wo auch die Sitten des classischen Alterthums der Erinnerung näher traten, gerade dieses Fest an Theilnahme und an erhöhter, wenn auch zuweilen sehr geschmackloser Feierlichkeit im protestantischen Deutschland gewonnen. Wenigstens ist dieß die Ansicht von mehrern namhaften Gelehrten. Daraus ließe sich auch der Umstand erklären, daß Melanchthon zu seiner Zeit so warmen Antheil an diesem Feste nahm, und denselben durch ein besonderes Epigramm bethätigte, welches sich findet in Epigrammat. Phil. Melanchth. lib. 1. lit. ε. edit. Witteberg. 1575 recogn. et auct. a D. Joanne Majore Joachimo, und welches also lautet:

Vos ad se pueri primis invitat ab annis,
  Atque suâ Christus voce venire jubet.
Praemiaque ostendit vobis venientibus ampla,
  Sic vos o pueri curat amatque Deus,
Vos igitur laeti properate occurrite Christo,
  Prima sit hoc Christum noscere cura ducem,
Sed tamen ut Dominum possis agnoscere Christum,
  Ingenuas artes discito parve puer.
Hoc illi gratum officium est, hoc gaudet honore,
  Infantum fieri notior ore cupit,
Quare nobiscum studium ad commune venite
  Ad Christum monstrat nam schola nostra viam.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß nach den Zeiten der Reformation dieses Fest im protestantischen Deutschland sehr beliebt wurde, und daß man die alten Quinquatrien und Minervalien in Absicht auf die äußern Gebräuche vor Augen hatte. Liest man nämlich Chroniken einzelner berühmter Städte, besonders deutscher Reichsstädte, so läßt sich

die Nachahmung heidnischer Sitte gar nicht verkennen. Das Beschenken der Lehrer, so wie der Schuljugend, das Vermummen, die theatralischen Darstellungen, die in lateinischer Sprache aufgeführten Comödien, alles zeugt für die Wahrheit dieser Behauptung. Jedoch müssen sich große Mißbräuche und Geschmacklosigkeiten bei diesem Feste herausgestellt haben; denn schon im XVII. Jahrhundert erhoben sich klagende und tadelnde Stimmen dagegen, und Seber, Rector in Schleusingen, in der oben angeführten Abhandlung, so wie ähnliche Monographien suchen diese Vorwürfe zu entkräften, und kämpfen für die Beibehaltung des Gregoriusfestes. Im XVIII. Jahrhundert wiederholen sich dieselben Erscheinungen; denn zu Römhild entstand 1733 deshalb ein Streit, indem der dasige Diaconus das Gregoriusfest abgeschafft wissen wollte. Er hatte jedoch einen heftigen Gegner an einem damaligen Prediger zu Leipzig, Dr. Carl Gottlieb Hofmann († als Professor der Theologie und Generalsuperintendent zu Wittenberg 1774), der in einem besondern Sendschreiben „vom Gregoriusgehen," für die Beibehaltung dieses Festes kämpfte. Dieses Anklagen und Vertheidigen des Gregoriusfestes besonders auf Gelehrtenschulen hat lange in das XVIII. Jahrhundert hineingedauert, bis man nach und nach die Feier desselben, als dem vernünftigern Zeitgeiste und dem richtigern Geschmacke widerstrebend, aufhob, welches hin und wieder schon früher geschehen seyn würde, wenn nicht das ohnehin spärliche Einkommen der Schulleute durch Aufhebung dieses Festes wäre beeinträchtigt worden. Die oben angeführte kleine, aber sehr belehrende Schrift von Mücke: vom Ursprunge des Gregoriusfestes, hat die Nebenabsicht, die Abschaffung dieses Festes, anzurathen.

III) Schwache Spuren dieses Festes in unsern Tagen. — Auf Gelehrtenschulen ist es im protestantischen Deutschland größtentheils verschwunden; dieß soll auch von katholischen Gymnasien gelten, worüber sich jedoch der Verf. nicht genügend hat unterrichten können. Nur in den niedern Volksschulen kleinerer Städte und Dörfer im katholischen und protestantischen Deutschland finden die sogenannten Gregoriusumgänge noch Statt, und werden als ein Fest für die Schuljugend und als ein Theil des Einkommens für die Lehrer betrachtet. Jedoch sucht die neueste Zeit auch diese Umgänge, als unwürdig für den Lehrstand, abzuschaffen. Namentlich ist dieß der Fall nach dem neuesten Schulgesetze im Königreiche Sachsen, wo die Gemeinden angehalten werden, die Lehrer für das sonstige Gregoriussingen, wo es noch Statt findet (denn an allen Orten Sachsens ist es nicht üblich gewesen), zu entschädigen. Wie wünschenswerth dieß von der einen Seite auch seyn mag, so sollte man doch auch dafür sorgen, der Jugend an die Stelle des ausgearteten Gregoriusfestes ein anderes fröhliches Fest zu bereiten.

18.

Grüner Donnerstag.

I. Ursprung und Alter dieses Tages. II. Eigenthümliche Feierlichkeiten und Gebräuche an demselben. III. Verschiedene Benennungen des grünen Donnerstages. IV. Wie dieser Tag noch jetzt in der christlichen Welt gefeiert wird.

Literatur. J. Casper Zeumer diss. de die viridium, vulgo dem grünen Donnerstage. Jena 1700. 4. — Hospinianus l. l. p. 56. — Joachimi Hildebrandi de diebus festis libellus. Helmstadt. 1718. p. 66. — Bingham. l. l. Vol. IX. l. 21. c. 1. p. 233. — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterthümer ꝛc. p. 336. — Simonis Vorlesungen über die christlichen Alterthümer ꝛc. p. 244 f. — Andreas Schmidii historia festor. et dominicar. Helmstadt. 1726 p. 119 seq. — Augusti's Denkwürdigkeiten I. p. 160—61. II. p. 92 f. III. p. 306. — Schöne Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 3r Thl. p. 263.

I) Ursprung und Alter dieses Tages. — Was den Ursprung und das Alter dieses festlichen Tages betrifft, so hat man darüber völlig entgegengesetzte Meinungen gehegt. Einige leiten die Feier dieses Tages unmittelbar von den Aposteln ab; andere wollen eine Spur davon erst zu Ende des VII. Jahrhunderts finden. Zwar ist es nach Zeugnissen von Justinus Martyr, Tertullian und Origenes nicht zu bezweifeln, daß die Abendmahlsfeier und das Fußwaschen, zwei Handlungen, die dem grünen Donnerstag eigenthümlich angehören, apostolische Einrichtungen gewesen seyn mögen. Allein daraus folgt noch nicht, daß die Feier eines besondern Festes deshalb apostolischen Ursprungs seyn müsse, und Hospinian, Hildebrand, und andere bestreiten darum die letzte Behauptung mit Recht. — Dagegen zeigt Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. II. p. 93 sehr deutlich, daß diejenigen den historischen Scepticismus wieder zu weit treiben, welche die Feier dieses Tages erst in das VII. Jahrhundert verlegen, und die Verordnung zu derselben dem Papste Leo II. im J. 682 beilegen. Diese Behauptung wird auch unterstützt, wenn wir das Alter von manchen der eigenthümlichen Gebräuche am grünen Donnerstage erwägen, von denen im nächsten Abschnitte dieses Artikels die Rede seyn wird. Dessenungeachtet ist die Hypothese von der spätern Feier dieses Festes

in die meisten antiquarischen Schriften übergegangen. S. Hildebrand de diebus festis etc. p. 66. — Hospinian. p. 56. — Eisenschmidts Geschichte der Sonn= und Festtage p. 120. — Es steht aber dieser Behauptung entgegen eine Stelle aus dem Conc. Carthagin. III. im J. 397 can. 27, und vorzüglich eine Menge Stellen aus Augustins 118 Br. ad Januarium, wo fast ausschließend der grünen Donnerstagsfeier gedacht wird. Diese Stellen liefern ein deutliches Zeugniß aus dem V. Jahrhundert für das Factum, daß an diesem Tage die Gedächtnißfeier Jesu mit dem Fußwaschen verbunden war, und daß sich der Festcharakter besonders dadurch ausdrückte, daß das Fasten unterbrochen und für diesen Tag aufgeschoben wurde. Aus der Art und Weise, wie Augustinus davon spricht, sieht man auch, daß die Abendmahlsfeier der ältere und allgemeinere, das pedilavium aber der spätere und nur in manchen Gegenden eingeführte Gebrauch gewesen sei. Der befremdende Umstand, daß sich in den ersten fünf Jahrhunderten keine Homilien für diesen Tag finden, rührt wahrscheinlich daher, weil sich die Homileten an diesem Tage vorzüglich mit der Prüfung der Catechumenen beschäftigten, und ihre Vorträge darauf einrichteten. Dergleichen Betrachtungen in der lateinischen Kirche haben Augustin, Leo und Gregor der Große geliefert, und dabei des Abendmahls fleißig gedacht. Auch von Chrysostomus haben wir einige Homilien auf diesen Tag, wo besonders die Ueberschrift merkwürdig ist: *ἁγία καὶ μεγάλη πεντάς*, aus welcher abermals auf die frühere besondere Feier des grünen Donnerstags kann geschlossen werden. Läßt sich daher auch nicht genau bestimmen, wenn der fünfte Tag in der großen Woche feierlich pflegte ausgezeichnet zu werden, so ergiebt sich doch so viel, daß dieß schon vor dem IV. Jahrhundert müsse geschehen seyn, und daß mithin der Ursprung dieses Festes viel zu spät in das VII. Jahrhundert versetzt wird.

II) Eigenthümliche Gebräuche und Feierlichkeiten an diesem Tage. Dahin gehören

1) eine besondere ausgezeichnete Abendmahlsfeier, an welcher sehr viele Theil nahmen. Hierüber finden wir in der alten Kirche allgemeine Uebereinstimmung. Ein Unterschied fand nur in sofern Statt, daß man sich an einigen Orten in der lateinischen Kirche streng an die erste Einsetzung des Abendmahls band, und es am Abende nach vorhergegangener Passahmahlzeit feierte, welche vorzugsweise die große Agape hieß. An andern Orten feierte man gewöhnlich das Abendmahl am Morgen, und unter strenger Beobachtung des Fastens. Anderwärts hingegen vereinigte man beide Arten der Feier mit einander. Aus Augustin und andern Schriftstellern lernt man, daß die Observanz hierüber sehr verschieden war, und daß man selbst mehrere Male die Abendmahlsfeier an diesem Tage beging, weshalb auch dem Presbyter erlaubt war, mehr als einmal zu consecriren, eine Erlaubniß, die der Papst Leo M. im V. Jahrhundert auf 7—9 Mal gestattete, der Papst Leo II. im XI. Jahrhundert nur auf einmal wieder beschränkte, und daß man liberale Grundsätze befolgte, welche die römische Kirche späterhin auch beibehielt, wie Durandus de officiis divinis p. 350 bezeugt. Nicht minder zeichnete man auch in der griechischen Kirche diese große und heilige Pentas

aus. Frühere und spätere Zeugnisse aus Callistus, Isidor. Pelusiota; Cedrenus hat gesammelt Leo Allatius de Dominic. et Hebdomad. Graecor. §. 21. p. 1446 seqq.

2) Diejenigen unter den Catechumenen, welche den Namen Competentes führten und am Osterfeste getauft werden sollten, mußten am grünen Donnerstage ihr Symbolum in Gegenwart des Bischofs oder des Presbyters öffentlich hersagen, und eine Prüfung darüber bestehen, ein Act, welcher unter dem Namen redditio symboli bekannt ist. Vergl. Ambrosii ep. 33. Conc. Carthag. IV. (a. 399) can. 24. Brac. II. (a. 563) can. 1. Agathens. can. 13. (a. 506) Laod. can. 46. (a. 361) Theodor. Leot. l. II. p. 563. Zuweilen wurden dergleichen Catechumenen von diesem Tage an bis zur Taufe in den öffentlichen Versammlungen mit einer Decke oder mit einem Schleier verhüllt, und daher velati genannt. Cyrillus Hierosol. catech. 5.

3) An manchen Orten ist an diesem Tage die communio servorum gehalten worden, weil andere die Abendmahlsfeier am Osterfeste vorzogen, und die Sclaven an hohen Festtagen nicht zur Eucharistie zugelassen wurden. Moschi pratum spirituale c. 79.

4) Das Fußwaschen stand in den ältesten Zeiten mit der Abendmahlsfeier in genauer Verbindung, und wurde nach der Vorschrift Joh. 13. beobachtet. Daß es ein alter, jedoch nicht allgemeiner Gebrauch war, sieht man aus den oben schon angegebenen 118 Briefen des Augustin ad Januarium. Die Voraussetzung dabei war, daß die Joh. 13. beschriebene Mahlzeit mit dem Passahmahle einerlei sei, eine Meinung, welche auch die Exegeten der neuern Zeit wieder vertheidigt haben. Späterhin, als man in vielen Gegenden die Agapen und Passahmahlzeiten abschaffte, unterblieb auch diese damit in Verbindung stehende Sitte entweder ganz, oder wurde als ein besonderer Act vorgenommen. Am längsten erhielt sich das Fußwaschen bei den Catechumenen als eine vorbereitende Reinigungs-Ceremonie zu der bevorstehenden Taufe. Doch finden wir häufig, daß in manchen Gegenden das Fußwaschen, in andern aber das Hauptwaschen eingeführt war. Obgleich in der lateinischen Kirche dieser Ritus von einzelnen Stimmen empfohlen, und als ein Sacrament betrachtet ward, vergl. den heil. Bernhard sermo de coena Domini und Durandus de divin. offic. l. VI., wo es heißt, daß dieser Gebrauch kein consilium, sondern ein mandatum Christi sei, so ist er doch hier nie allgemeine Sitte geworden. — In weit größerem und allgemeinerem Ansehen steht das Fußwaschen in der griechischen Kirche. Jedoch ist es nie mit völliger Allgemeinheit als ein Sacrament angesehen worden, obgleich es einzelne Lehrer dazu erheben wollten. (Vergl. den Art. Fußwaschen.)

5) Aus dem VI. Jahrhundert sind einige Beschlüsse gallischer Synoden vorhanden, welche den Juden verbieten vom Donnerstage an bis den Tag nach dem Pascha öffentlich umherzugehen, gleichsam zum Hohne der Christen. Vergl. die Synode zu Orleans im J. 540 can. 23., und die Synode zu Macon im J. 582 c. 14.

II) Verschiedene Benennungen des grünen Donnerstags. — Er heißt

1) Dies coenae dominicae oder feria quinta in coena dominica, Namen, die sich leicht von selbst erklären.

2) Eucharistia oder dies natalis eucharistiae, das Danksagungsmahl mit Beziehung auf Mt. 26, 26. 27. 1 Cor. 11, 24. Ueber diese Benennung sind zu vergleichen Justin. Martyr. apol. 2. — Cyprian epist. 10—11. — Tertullian de corona militari c. 3. Conc. Nicen. c. 13. et 15. Die Alten sagen, es sei eine Synekdoche, pars pro toto, das Lob und Gebet statt aller übrigen damit verbundenen Handlungen.

3) Natalis calicis. Joachim Hildebrand de natalitiis vet. p. 88 erläutert diesen Namen aus der Analogie des menschlichen Geburtstages. Wie an diesem ein Mensch ins Daseyn getreten sei, so erinnert der grüne Donnerstag gleichsam an die Geburtsstunde der heil. Eucharistie.

4) Dies panis, wegen des Brodbrechens, und wegen der himmlischen Speise, welche die Gläubigen im Sakramente empfangen.

5) Dies lucis, theils weil Jesus das Abendmahl des Abends bei Licht gehalten, theils wegen der hellern Religionserkenntniß. Nach Chrysostomus kommen diese beiden zuletzt erwähnten Benennungen auch von dem Osterfeste gebraucht vor. Vergl. Schmidt histor. festor. p. 123.

6) Dies secretorum s. mysterior. ist die bei den Syrern gebräuchliche Benennung, welcher das beim Chrysostomus vorkommende *δεῖπνον μυστικόν* entspricht, nicht nur wegen der hohen geheimnißvollen Bedeutung, sondern auch wegen der Art der Feier als Mysterie, wozu blos den Eingeweiheten der Zugang verstattet war.

7) Grüner Donnerstag, lat. dies viridium. Wie gewöhnlich auch jetzt die deutsche und lateinische Benennung dieses Tages ist, so ist die Erklärung davon doch die bei weitem schwierigste. Die Meinungen der Etymologen und Alterthumsforscher sind hierüber sehr verschieden. Dies viridium kommt bei keinem alten Schriftsteller vor, sondern scheint erst im Mittelalter aufgekommen zu seyn. In der römischen Officialsprache findet man es gar nicht, sondern immer in coena domini, oder feria V. hebdom. sanct. s. majoris. Etwas Zuverlässiges und Befriedigendes findet man nirgends darüber. Am meisten würde sich die Erklärung empfehlen, welche diesen Namen von dem Introitus des Gottesdienstes aus Ps. 23, 2.: „er weidet mich auf einer grünen Aue," entlehnt, da viele religiös-feierliche Tage hiervon den Namen erhalten haben, z. B. Invocavit, Laetare, Misericordias Domini etc. Allein hier ist das Factum nicht richtig, weil dieser Psalm weder als Introitus, noch als Text, noch überhaupt in dem ganzen officio feriae quintae vorkommt. Auch das Breviarium ad usum Congregationis s. Mauri weiß nichts davon, und es müßte also erst das höhere Alter bewiesen werden, was schwerlich geschehen dürfte. — Andere nehmen zur Metapher und Allegorie ihre Zuflucht, jedoch auf eine so spielende und gezwungene Art, daß sich auch nicht eine einzige dieser Erklärungen als wahrscheinlich empfiehlt. — Wieder Andere leiten das Wort vom lat. carena, französ. carême, Fasten, ab, welches Caren, karin und grin, grün sei ausgesprochen worden. Vergl. Adelungs Wörterbuch Thl. 1 p. 1383. Mosche's Erklärung aller Sonn- und Festtags-Evangelien. Leipz. 1782. 2. Thl. p. 922 f. Es versteht sich bei dieser Ableitung von selbst, daß sie nur das deutsche, nicht aber das lat. dies viridium angeht. Letzteres müßte denn als die Uebersetzung des verunstalteten

carena betrachtet werden. Dabei macht auch die Nachbarschaft des Charfreitags hierbei einige Schwierigkeit. — Etwas natürlicher und wahrscheinlicher ist endlich die Meinung derer, die entweder aus der Jahreszeit des Frühlings, in welche dieser Tag fällt, den Namen grüner Donnerstag erklären, oder damit die im A. T. erwähnten Erstlinge der Feld- und Gartenfrüchte, und die sogenannte Webe-Garbe in Verbindung bringen. Zur Nachahmung dieser Sitte habe man die Gewohnheit gehabt, an diesem Tage grüne Gemüse zu essen (olera). Vergl. Baumgarten l. l. p. 336. Diese Gewohnheit ist allerdings in Deutschland unter dem Volke herrschend; aber es dürfte schwer fallen, zu beweisen, ob dieselbe aus dem Namen, oder der Name aus der Gewohnheit entstanden sei. Wenn endlich dieser Tag auch noch in vielen Gegenden Deutschlands, besonders in der Schweiz, der hohe Donnerstag (Magnus dies Jovis) heißt, so rührt dieß von der Vorstellung her, daß die Gegenstände dieser Feier, besonders die Einsetzung des heil. Abendmahls, unter die wichtigsten Puncte des christlichen Cultus zu rechnen sind.

IV) Wie dieser Tag noch jetzt in der christlichen Welt gefeiert werde. — Was zuförderst betrifft

a) die griechische Kirche, so findet sich bei Heineccius Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche p. 228 ff. folgende Nachricht: Am grünen Donnerstage findet sich die ganze Gemeinde mit großer Devotion bei der Messe ein, welche darin vor andern merkwürdig ist, daß man den Lobgesang des Kaisers Justinian dabei anstimmt, welcher also lautet:

> Mache mich würdig, o du Erlöser, zu deinem geheimnißvollen Nachtmahle hinzuzutreten, denn ich will dich nicht wie Judas verrathen, noch in die Hände deiner Feinde durch einen heuchlerischen Kuß übergeben; meine Lippen sollen nicht hinzunahen zu deinem heil. Leibe, ohne nur dich als meinen Erlöser anzunehmen, deinen Namen zu verkündigen, und mit dem bußfertigen Schächer auszurufen: Herr, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommest!

Alle, die vor andern devot sind, communiciren bei dieser Messe, und bereiten sich dadurch zur Ostercommunion vor. Nach der Messe verrichtet der Patriarch, wie auch die übrigen Bischöfe und Aebte, das Fußwaschen. (S. den besondern Art. Fußwaschen in der letzten Abtheilung.) — Noch mehr zeichnet diesen Tag aus

b) die römisch-katholische Kirche. — Hier ist es üblich,

aa) daß zum Zeichen der hohen Bedeutung des festlichen Tages, welcher zur Erinnerung der Einsetzung des Altarsakramentes gefeiert wird, der englische Lobgesang: Gloria in excelsis Deo, gesungen wird. Bei demselben werden alle Glocken geläutet, die aber von da an, bis zum Sonnabende vor Ostern (Charsamstag) verstummen, wo dann vermittelst hölzerner Instrumente während dieser Zeit dem Volke das Zeichen zum Gottesdienste gegeben wird. Man deutet diesen Gebrauch mystisch dahin, weil sich in diesen Tagen die Apostel verborgen gehalten hätten.

bb) Nach geendigtem Gottesdienste werden nach einem alten Gebrauche die Altäre entkleidet, nach der allegorisch-mystischen Andeu-

lichen Werken. Bd. 9. Sulzbach 1832. — Die Verehrer der Heiligen, besonders Mariä nach der ächt kathol. Glaubenslehre. Hadamar, Gelehrt. Buchh. 1822. — K. W. Wiedinfeld die Bilderanbetung und Heiligenverehrung der römisch-kathol. Kirche, beleuchtet von dem Standpuncte der Vernunft und dem der heil. Schrift. Elberfeld 1827.

Allgemeinere Werke. Bingham hat verhältnißmäßig wenig über die Kirchenheiligen Vol. 3. p. 327. Vol. 5. p. 68. Vol. 7. p. 363. — Auch Augusti berührt nur gelegentlich die Hagiolatrie, und zwar Thl. 2. p. 348 ff. Thl. 3. p. 257 ff. Thl. 5. p. 36—40—175. Aehnliches gilt auch von den neuern kirchl. Archäologen sowohl der römisch-kathol. wie der protestant. Kirche der Binterim hat nur Weniges Thl. 5. §. 14. mit der Aufschrift: Einige Beweise aus der Hoortologie für das kathol. Dogma von der Anrufung der Heiligen. — Desto gründlicher ist Schröckh in s. KG. Vgl. das Hauptregister in der Rubrik: „Heilige," p. 170. — Schmidt Handbuch der christl. KG. 5r Thl. (ganz vorzüglich für den Zeitraum von Carl dem Großen bis Gregor VII.).

I) Heilige, biblischer und kirchlicher Sprachgebrauch dieses Wortes. — Im N. T. werden bekanntlich alle zum christlich-kirchlichen Vereine gehörige Personen, ohne Unterschied, ob sie Laien oder Lehrer, oder Vorsteher der Gemeinden sind, *ἅγιοι* genannt. Denn wenn gleich 2 Petr. 1, 21. *ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι*, und 2 Tim. 3, 17. *ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος*, wie der Zusammenhang lehrt, nur auf Lehrer geht, so ist es doch durch eine Reihe von Stellen entschieden, daß *ἅγιοι*, *οἱ ἅγιοι* alle Christen ohne Ausnahme, von jedem Geschlechte, Alter und Stande genannt werden. Das Wort entspricht dem hebräischen קדשים, wodurch alle Mitglieder des Volkes Gottes von den Götzendienern unterschieden werden. Nach der Lehre des Apostels Petrus (1 Petr. 2, 9—10.) sind alle Vorrechte und Ehrentitel des Volkes Gottes auch auf die Christen übergegangen und darunter ist auch der *ἔθνος θεῖον*, *λαὸς εἰς περιποίησιν* u. s. w. Derselbe Apostel aber lehrt auch 1 Petr. 1, 15. vgl. 2 Petr. 3, 11. Eph. 5, 3. Coloss. 1. 12. 3, 12. u. a., daß diese Heiligkeit nicht blos eine äußerliche und gottesdienstliche gesellschaftliche, sondern auch eine moralische sei, wozu alle Christen durch ihre göttliche Berufung verpflichtet sind. — Daß übrigens diese Benennung nur nach der Regel: a potiori fit de nominatio, gilt, und daß nicht alle im N. T. erwähnte Verehrer Jesu **Heilige**, d. h. fromme und tugendhafte Personen, waren, erhellt schon daraus, daß unter der Zahl der Christen auch lasterhafte waren; ja, daß sich selbst unter den Aposteln ein Judas Ischarioth befand. Dennoch gereicht es dem Christenthume zur höchsten Ehre, daß die Mehrzahl seiner Bekenner schon vom ersten Anfange an von einem guten Geiste beseelt war, und daß sie die Forderung des Apostels 1 Petr. 3, 16. erfüllte. Auch war es nach der einstimmigen Versicherung der Apologeten und Historiker der rein-sittliche Charakter des Christenthums, und das selbst von den Feinden und Verfolgern gerühmte fromme Leben der Christen, was dieser Religion allgemeine Achtung gewann, und unter allen Himmelsstrichen Eingang verschaffte. Dieser N. T. Sprachgebrauch, die Christen *ἅγιοι* zu nennen, dauert auch nach dem apostolischen Zeitalter fort, so wie dieß auch der Fall

war mit den Benennungen *πιστοί*, *ἐκλεκτοί*. — Vid. Bingh. l. l. p. 3 seq. Vgl. auch den Art. Christen in diesem Handb. Nr. III. A.

Als sich jedoch das christlich-kirchliche Leben mehr ausbildete, so traten die biblischen Namen des N. T. mehr in den Hintergrund, und wie wir bereits im Art. Christen 1r Thl. p. 408 ff. gezeigt haben, ward die Benennung *Χριστιανοί* die beliebteste, obgleich frühere N. T. Namen in einzelnen Beziehungen und Zusammensetzungen immer noch üblich blieben, und besonders in der Sprache der Ascetik sich erhielten. Man denke hier nur an die Missa Fidelium und andere Zusammensetzungen. Allmählig wurde es jedoch gewöhnlich, daß man nun das Wort *ἅγιος* auf den Clerus, auf den geistlichen Stand, und besonders auf die Vorsteher der christlichen Gemeinden übertrug. Von den Bischöfen im Morgen- und Abendlande kommt daher die Benennung *ἁγιώτατοι*, sanctissimi öfters vor. Auch möchte sich der ordo sacer und sanctus, wie er bisweilen bei lateinischen Kirchenschriftstellern vorkommt, eben daraus erklären lassen. Dieß gilt auch von dem spätern Titel der Päpste „Se. Heiligkeit," wovon an einem andern Orte die Rede seyn wird. Diesen Sprachgebrauch haben auch die christlich-kirchlichen Archäologen besonders im Auge gehabt, indem sie, wo sie von dem kirchlichen Gesellschaftspersonale handeln, die Cleriker heilige Personen nennen, und das Ganze der christlichen Alterthumswissenschaft in den Abschnitten abhandeln: Heilige Personen, — heilige Orte, — heilige Zeiten, — heilige Handlungen, — heilige Sachen, wo sich der Begriff heilig auch so herausstellt, daß man alles darunter versteht, was sich auf den christlichen Cultus überhaupt bezieht.

Ein besonderer enger Sprachgebrauch von heilig bildete sich durch eigenthümliche Erscheinungen in der christlichen Kirche, dem jedoch der Grundbegriff von sittlicher Größe und Vollkommenheit, wie dieß Wort auch in der Bibel vorkommt, inhärirte; obgleich diese Vollkommenheit oft nur nach gewissen Zeitmeinungen beurtheilt werden muß. Heilige nannte man z. B. bald die Märtyrer, die in den Tagen der verfolgten und kämpfenden Kirche ihr Leben für die christliche Wahrheit opferten, bald diejenigen, die in jener abentheuerlichen Frömmigkeit, veranlaßt durch das Einsiedler- und Mönchsleben, sich auszeichneten, und oft in dem Rufe der Wunderthäter standen, bald aber auch solche, die sich durch große Geschenke und andere Verdienste um die Kirche ausgezeichnet hatten, vorzugsweise **aber und im engsten Sinne diejenigen, die um irgend eines oder mehrerer dieser Gründe willen von dem Oberhaupte der römischen Kirche als heilig und selig, und nach ihrem Tode einer besondern Verehrung würdig erachtet wurden.** Diese Individuen, die man mit dem Namen Kirchenheilige schärfer bezeichnen kann, sind es, mit denen wir es in mehrfacher Beziehung in diesem Art. zu thun haben.

II) Erste Keime und vorbereitende Ursachen des Heiligendienstes im christlichen Cultus und wahrscheinlicher Anfangspunct desselben. — Wir haben im Art. Cultus der Christen, — Gebet in den öffentlichen Versammlungen der Christen und öfterer bei gegebener Veranlassung den Umstand hervorgehoben, daß die Verehrung des einzigen wahren Gottes im Lichte

der Belehrung Jesu in den ersten Jahrhunderten besonders sei beachtet worden, und daß man alles vermieden habe, was derselben auch nur entfernt habe Eintrag thun können. Um so auffallender muß es seyn, daß doch schon gegen das IV. Jahrhundert hin die Sitte sich bilden konnte, einzelnen Menschen eine besondere Heiligkeit und Verdienstlichkeit zuzuschreiben, weshalb sie nach der gemeinen Meinung Gott näher ständen, wohlthätig vermittelnd zwischen ihm und den Menschen wirkten, und deshalb auch eine besondere Verehrung verdienten. Achtet man jedoch auf die damaligen Schicksale der christlichen Kirche, auf die herrschend werdende abentheuerliche schwärmerische Frömmigkeit, auf das Vermischen des heidnischen mit dem christlichen Cultus, und auf mehrere äußere Umstände: so läßt es sich erklären, wie bis zum IV. Jahrhundert hin der Grund zum Heiligendienste sowohl in der morgen- wie in der abendländischen Kirche konnte gelegt werden. Auf die spätere Hagiolatrie leitete unstreitig schon ein

a) **die überspannten Begriffe von dem Verdienstlichen des Märtyrerthums und von der Meinung, daß ihre Fürbitten bei Gott für andere Menschen besonders wirksam seien.** — Hier ist es, wo sich zunächst die griechischen Kirchenväter, wie z. B. Basilius der Große, — Gregor von Nyssa, — Gregor von Nazianz, — Chrysostomus, — Ephräm der Syrer, der größten Uebertreibung schuldig machten, indem sie Lobreden und Anreden an dieselben hielten, worin sie schon, wenn auch mehr mit hochtönender Beredsamkeit, als im christlichen Sinne die Zuhörer ermahnten, Zuflucht zu den Märtyrern und Heiligen zu nehmen. Sie sprachen überdieß nicht bloß von dem hohen Werthe der irdischen Märtyrerüberreste, sondern ermunterten sogar schon zum Niederfallen vor denselben. Wir wollen statt vieler hierher gehörigen Stellen nur eine ausheben, nämlich aus der Rede auf den Märtyrer Theodorus, gehalten von Gregor von Nyssa (Opp. Tom. III. p. 578 seqq.), worin er nicht nur der segensreichen Fürbitten der Heiligen erwähnt, sondern auch von dem Besuche der ihnen geweiheten Altäre oder Kirchen für Seele und Leib außerordentliche Wirkungen erwartet. Am Schlusse dieser Rede läßt sich Gregor also vernehmen:

„Wir haben, o Seliger! durch die Menschenliebe des Schöpfers, den jährlich wiederkommenden Tag erlebt, an welchem wir dein Fest feiern, und eine den Märtyrern geheiligte Versammlung anstellen. Wir beten zugleich unsern gemeinschaftlichen Herrn an. Komm du nun zu uns, du magst seyn, wo du willst, als Aufseher des Festes; denn wir rufen dich wieder, da du uns zusammenberufen hast. Du magst dich nun in der erhabenen Luft aufhalten, oder in einem von den himmlischen Kreisen wohnen, oder unter die Chöre der Engel aufgenommen dem Herrn zur Seite stehen, so bitte dir eine kurze Entlassung von deinen Geschäften aus und komm zu denen, welche dich ehren, als ein unsichtbarer Freund. Siehe diese Feierlichkeiten an, damit du deine Dankbarkeit gegen Gott verdoppelst, welcher dich für ein Leiden und für ein gottseliges Bekenntniß mit so vielen Belehrungen begnadigt hat, damit du dich für das vergossene Blut und das ausgestandene Feuer freuest. So viele Völker ehemals deinen Tod ansahen, so

viele Diener hast du jetzt, die dich verehren. — Wir brauchen viele Wohlthaten, bitte für das Vaterland bei dem gemeinschaftlichen Könige. Denn das Vaterland des Märtyrers ist der Ort seines Leidens; seine Mitbürger und Anverwandten sind diejenigen, die ihn umfassen, heben und verehren. — Wir befürchten Trübsale, wir erwarten Gefahren. Die lasterhaften Scythen, welche uns mit Krieg bedrohen, sind nicht weit entfernt. Streite du als ein Soldat für uns. Bitte um Frieden, damit diese feierlichen Versammlungen nicht aufhören, damit nicht der rasende und ungerechte Barbar an Tempeln und Altären sich vergreife. — Sollte aber ein noch dringkrendes Gebet nöthig seyn, so versammle den Chor deiner Brüder, der Märtyrer, bete mit allen zusammen. Das Gebet vieler Gerechten mag die Sünden der Völker und der Menge aufheben. Erinnere den Petrus, wecke den Paulus, insgleichen Johannes den Theologen, den geliebten Schüler, auf daß sie für die Gemeinen sorgen, welche sie errichtet, für welche sie Ketten getragen, Gefahren und den Tod ausgestanden haben."

Darf es uns befremden, wenn rednerische Declamationen dieser Art wenigstens Heidenchristen irre leiteten, welche an die Verehrung mehrerer Gottheiten gewöhnt, ihre alten Ideen auf die so gepriesenen Märtyrer übertrugen? — Man hat zwar, um den Gregor und die andern Redner der griechischen Kirche zu entschuldigen, behauptet, es handle sich hier nicht sowohl um einfache Wahrheit, als um rednerische Ausschmückung. Allein dessenungeachtet sind jene Redner wegen dieses oratorischen Bombasts willen zu tadeln, weil das Volk als Hörermasse einen so feinen Unterschied zwischen Religionsgesinnungen und blos rednerischen Wendungen zu machen nicht im Stande ist. Nicht minder lag auch ein Keim der spätern Heiligenverehrung

b) **in dem Umstande, daß man über den Gräbern der Märtyrer Kirchen baute, ihre wahren oder vermeintlichen Ueberreste dort aufbewahrte, und denselben eine wunderthätige Kraft beilegte.** — Dieß und die abergläubische Meinung, die zum Theil schon der eben mitgetheilte Auszug bestätigt, nämlich, daß die Märtyrer und Confessoren in solchen ihnen gewidmeten Orten dem Geiste nach gegenwärtig seien, mußte von besonderer Wirkung seyn. War nämlich für alle Christen, sie mochten Juden oder Heiden gewesen seyn, mit der Vorstellung von Kirche und Tempel auch die Idee der Verehrung von etwas Höherem und Ueberirdischem verschwistert, so darf es uns nicht wundern, wenn auch durch diese Sitte der Wahn genährt wurde, man sei den Märtyrern mehr als dankbare Achtung und Bewunderung schuldig. — Nicht minder bereitete auf die spätere, mehr ausgebildete Hagiolatrie vor:

c) **Die überschätzte abentheuerliche Frömmigkeit, die sich in einer strengen Ascetik gefiel, das Einsiedler- und Mönchsleben anpries, und den Unterschied einer gemeinen und einer höhern Tugend hervor hob, welche letztere in dem gewöhnlichen Welt- und Geschäftsleben gar nicht geübt werden könne.** — Männer nun, die sich durch solche Tugend

auszeichneten, und von denen man häufig glaubte, daß sie Wunder thun könnten, wurden bald den frühern Märtyrern gleich gestellt, nachdem diese bei dem veränderten Schicksale der Kirche aufgehört hatten. Ja man schien sie nach den damaligen Zeitbegriffen höher schätzen zu müssen. Nicht von Andern um der Religion willen verfolgt, wie die Märtyrer, sondern gleichsam ihre eigenen größten Feinde in Ansehung aller Annehmlichkeiten des menschlichen Lebens, glaubten sie ein noch vollkommneres Muster der Heiligkeit, als selbst die Märtyrer abzugeben. Sie waren die strengsten Büßenden, die man noch gekannt hatte, ohne Verbrechen begangen zu haben; tugendhaft, wie es schien, über die menschlichen Kräfte hinaus, zugleich Wunderthäter und Ueberwinder der bösen Geister. — Auch hier machten sich berühmte Kirchenlehrer großer Uebertreibungen schuldig, theils dadurch, daß sie eine solche Frömmigkeit sehr eifrig empfahlen, theils auch dieselbe persönlich übten. Man denke hier nur an Basilius den Großen. Ueberhaupt möchte die ungemessene Verehrung der Kirchenväter, wie sie in der griechischen und römischen Kirche nicht nur, sondern auch von einseitigen Patristikern unter den Protestanten selbst in neuerer Zeit noch geäußert worden ist, durch solche Thatsachen wohl in etwas vermindert werden. Wie viel Gutes und Lobenswerthes auch der Unparteiische an ihnen entdecken wird, zu leugnen ist es auf der andern Seite doch auch nicht, daß sie viele beklagenswerthe Verderbnisse in der spätern christlichen Zeit mit haben vorbereiten helfen. — Viel trug auch ferner zum Heiligendienste in der Folgezeit bei:

d) **Die heidnischen Begriffe von der Verehrung der Heroen und Halbgötter und der heidnische Glaube an Schutzgötter.** — Um diese Zeit gerade (um die Mitte des IV. Jahrhunderts) traten viele Heiden zum Christenthume über. Erfreut, ein Analogon zu ihren frühern religiösen Ansichten gefunden zu haben, trugen sie bald ihre alten Vorstellungen von den Unter- und Schutzgottheiten auf die Märtyrer und Heiligen jener Zeit über. Die christlichen Lehrer störten auch solches Beginnen nicht, sondern unterstützten und billigten es vielmehr, wie dieß Schröckh in seiner KG. Thl. 9. p. 167—68 an dem Beispiele Gregors des Wunderthäters gezeigt hat, so wie aus einer Stelle des Eusebius Praeparat. evangel. l. 13. c. 11. p. 363 ed. Colon. erhellt. Hier sucht Eusebius aus Plato und Hesiodus zu beweisen, daß man die tugendhaften Verstorbenen, die Helden und Halbgötter, auch an ihren Gräbern vorzüglich ehren müsse. Und nun schließt er gleichsam ex minori ad majus, wenn dieß der heidnische Cultus schicklich gefunden habe, so erfordere dieß ebenfalls noch mehr der christliche in Absicht auf die Gott wohlgefälligen Märtyrer. Wir haben mehrere besondere Schriften, die das Vermischen heidnischer Sitte und heidnischer Meinung mit dem Christenthume sehr klar und deutlich zeigen; wir werden sie bei einzelnen Abschnitten dieses Art. weiter unten anführen. — Unverkennbar jedoch wurde der Heiligendienst Nachahmung des frühern Polytheismus im Römerreiche

e) **durch die im VI. Jahrhundert ausgeartete Bilderverehrung.** — Nun hatte man nicht blos die Idee einer Gattung von Mittelwesen zwischen Gott und Menschen, die auf der letztern Schicksal einzuwirken im Stande wären, sondern man hatte

auch das äußere, ähnliche Object der Adoration gefunden, entweder das gemalte Bild des Heiligen, oder die Bildsäule desselben. — Wir verweisen hier auf den Art.: „Bilder in den Kirchen der Christen," wo die Ausartung des Bilderdienstes vom VI. Jahrhundert nachgewiesen worden ist, und wo wir auch p. 217 ein Beispiel von der Privatverehrung eines Heiligenbildes angeführt haben, welches heidnische Nachahmung im hohen Grade verräth. — Aus diesen und ähnlichen Ursachen läßt es sich erklären, wie die Hagiolatrie im Christenthume Wurzel fassen, und sich bis zu einem Grade des Aberglaubens und des Wahnes ausbilden konnte, der die würdigen Vorstellungen des Christenthums von göttlicher Verehrung fast ganz verdrängte.

Fragen wir nun nach dem Anfangspuncte dieser Erscheinung im christlichen Leben, so gebührt allerdings hier der orientalisch-griechischen Kirche die Ehre. Die Griechen haben, wie die Geschichte bezeugt, die Heiligenverehrung zuerst eingeführt, und um mehrere Jahrhunderte früher das Fest aller Heiligen gefeiert, als die Lateiner, welche als die Urheber dieses Mißbrauchs angesehen werden. — Ueberdieß haben sie diesen Punct, indem sie denselben selbst in den heiligen Zeit-Cyclus hinein zogen, in eine unmittelbare Verbindung mit den Fundamentallehren von Christus und der Trinität gesetzt, und dadurch demselben eine weit höhere Bedeutung angewiesen. Die Lateiner hingegen unterlassen an den hohen Festtagen oder den **Festis domini**, die **commemoratio et invocatio Sanctorum**, und zwar aus dem Grunde, damit die Erhabenheit und Heiligkeit der eigentlichen Gottesverehrung nicht geschwächt und das Göttliche nicht durch Einmischung des Menschlichen entwürdigt werden möge. Die Strenge hierin geht so weit, daß selbst das **Festum annunciationis Mariae** jederzeit, wenn es nach **Palmarum** fällt (welches z. B. im J. 1818 der Fall war), verlegt, und erst in der Woche nach **Quasimodogeniti** oder **Dom. in albis** gefeiert wird. Dasselbe gilt auch bei den sogenannten Patronatsfesten, welche stets von den heiligen Cyclen getrennt werden. Auch wird das Fest aller Heiligen von ihnen immer besonders und isolirt gefeiert. Die Behauptungen eines neuern Schriftstellers (**Alex. de Stourza Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'Eglise orthodoxe 1816**), der auch hierin einen höhern Grad von Reinheit und Liberalität der griechischen Kirche finden will, dürften sich daher schwerlich rechtfertigen lassen, und keiner, der die Geschichte genauer kennt, wird sich einfallen lassen, die Griechen, was die Heiligenverehrung betrifft, auf Kosten der Lateiner loben zu wollen. Damit stimmt auch **Mart. Chemnitius** in der **historia de origine invocationis Sanctor. Examen Conc. Trident. P. III. ed. Francof. 1599. p. 314—362.** Er bethätigt unsere bereits oben ausgesprochene Behauptung, daß Origenes, Basilius der Große, Gregorius von Nyssa und Nazianz, Chrysostomus, Ephräm Syrus, Evagrius, Johannes Damascenus u. a. die eigentlichen Väter der Hagiolatrie sind. Es wird zwar angeführt, daß einzelne einsichtsvolle Lehrer von Zeit zu Zeit bessere Grundsätze aufstellten, daß diese aber bei der Verkehrtheit des Zeitalters nur wenig Eingang fanden, und daß im VI. und VII. Jahrhundert auch die **formulae publicae precationum**, welche anfangs von der **Invocatio Sanctor.** sich frei erhielten, damit angefüllt wurden. Von den heutigen Griechen wird

p. 340 gesagt: **Inde hoc tempore Graeci in precibus suis horariis crassissimas habent superstitiones invocationis Sanctorum, cujus exempla quaedam a Camerario et Chytraeo recitantur. — Haec talia sunt, quae nec excusari, nec defendi possunt. Sed desino δύαφημα talia plura recitare.**

Ist es gleich historisch wichtig, daß im Abendlande die Verehrung der Heiligen ungleich später eingeführt worden ist, so haben doch schon einige abendländische Lehrer vor der Mitte des V. Jahrhunderts dieselbe befördert. Sie geriethen, ohne die morgenländischen Lehrer nachzuahmen, von selbst und auf demselben Wege darauf. Der leichtgläubige Bewunderer der Heiligen, Hieronymus, vertheidigte mit Hitze die Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien. Augustinus billigte zwar nicht geradehin die Verehrung der Heiligen, und wollte die eigentliche λατρεία nur auf Gott gerichtet haben. Dennoch duldete, ja beförderte er sie, wenn er z. B. behauptete, daß die Körper der Märtyrer Wunder wirken könnten. Ungehindert und im raschen Laufe ging diese Verehrung fort. Selbst die fünfte Synode zu Carthago im J. 401 wagte es kaum, die Verehrung der Märtyrer bei den im Freien errichteten Altären zu mißbilligen. Paulinus, Bischof zu Nola und Prudentius förderten den Heiligendienst, jener mehr in Gebeten an den heiligen Felix, dieser durch Gedichte um Schutz und Fürbitte bei Christo. Warf sich doch der Kaiser Theodosius, als er den Eugenius bekriegte, vor den Gräbern der Märtyrer und Apostel nieder und erbat sich durch ihre Fürbitte Hülfe. Man wallfahrtete zu ihren wahren und vermeintlichen Gräbern, sammelte ihre Ueberreste, und legte ihnen Heilkräfte und Wunder bei. Auch der römische Bischof Gregor der Große beförderte durch sein reichliches Reliquienverschenken und auf andere Weise den Heiligendienst. Anfangs hatten viele Gemeinden nur einen eigenen Märtyrer. Doch bekam nach und nach die Kirche allgemeine Heilige oder Märtyrer vom höchsten Range, zuerst die Apostel und zuletzt die Jungfrau Maria. (S. den Art. Marienverehrung.) Früher schon lassen Augustinus und Epiphanius, Chrysostomus und Ambrosius die Gebete durch die Engel vor Gott bringen. Mit dem siebenten Seculo wächst mit den häufig aus den Klöstern hervorgehenden Heiligen, die schon bei ihren Lebzeiten Wunder verrichteten, der Glaube, daß man durch sie sich Gott am besten nähern könne. Der anstößige vieljährige Bilderstreit, anstatt den Heiligendienst wenigstens in einer Kirche, in der morgen- oder abendländischen Kirche, zu beschränken, beförderte ihn vielmehr zuletzt im Morgen- wie im Abendlande. Vergl. den Art. Bilder in den Kirchen der Christen Nr. IV. In der Folgezeit begünstigten neue Ursachen den Heiligendienst, und so läßt es sich erklären, daß er in beiden Kirchensystemen des Morgen- und des Abendlandes immer herrschender geworden und geblieben ist.

III) Gründe, warum sich schon früh, besonders aber in den spätern Jahrhunderten die Zahl der Heiligen ins Unendliche vermehrte. — Thun wir einen Blick auf die Zeit, wo die Heiligenverehrung sich zu bilden anfing, wo sie sich immer weiter verbreitete, und die reine christliche Adoration fast verdrängte; so lassen sich die Gründe der bis ins Unglaubliche gestiegenen Heiligenzahl aus gewissen Zeitmeinungen und abergläubischen

Ansichten sehr leicht erklären. Zuförderst schuf schon eine Menge von Heiligen

a) **die schwärmerische Verehrung der heiligen Märtyrer.** — Kannte die Zeit des kämpfenden Christenthums nichts Herrlicheres als eine Tugend, die für christliche Wahrheit sterben und leiden konnte; glaubte man von dieser Tugend, daß sie Gott besonders wohlgefällig und für Menschen wohlthätig vermittelnd sei; so läßt es sich erklären, daß man dem Begriffe Märtyrer den möglichst weiten Umfang zu geben suchte. Man trug ihn darum wahr oder erdichtet auf Personen über, die lange vor den Zeiten der Christenverfolgung gelebt hätten, die Propheten des A. T., die Maccabäerfamilie (s. den Art. Maccabäerfeste) vorzugsweise die Apostel, ihre Schüler und andere biblische Personen wurden bald in die Rubrik der Märtyrer gebracht. Darum läßt auch die Tradition, wie wir im Art. Apostelfeste und bei einzelnen Aposteltagen gezeigt haben, die meisten Apostel eines gewaltsamen Todes sterben, um damit ihr Märtyrerthum zu beweisen, und sie mithin in die Reihe derer zu stellen, die nach eigenthümlichen Zeitbegriffen einer besondern Verehrung würdig waren. Schon diese Ansicht mußte eine große Menge solcher Individuen schaffen, die mit den heidnischen Untergöttern und jenen Mittelwesen, welche zwischen den hohen Gottheiten und zwischen den Menschen standen, eine große Aehnlichkeit hatten. Man vergl. hier den Art. Märtyrer, wo der Streitpunct über die Groß- oder Kleinzahl der Märtyrer (**de paucitate martyrum**) mit erörtert ist. Hatte schon dieser Umstand eine Menge Personen geschaffen, denen eigenthümliche Festtage gewidmet wurden, und die man auch auf andere Weise kirchlich verehrte, so war in dieser Beziehung nicht minder schöpferisch

b) **die Einsiedler- und Mönchsfrömmigkeit, die sich gefallend in einem beschaulichen Leben der Welt entzog und ihre Geschäfte und Freuden floh.** — (Vgl. den Art. Mönchsthum im Cultus der Christen Nr. I.) Die Tugendhelden dieser Art stellte man, wie bereits gezeigt worden ist, noch höher, als selbst die Märtyrer, und da sie sich gewissermaßen unmittelbar an dieselben anschlossen, so darf es uns nicht wundern, wenn auch von dieser Seite der Kirche eine große Menge von Heiligen zuwuchs, auf die man alles das noch mehr übertrug, was man früher schon den Märtyrern erwiesen hatte. Auch hier werden die Artt. Klosterleben, Mönchsthum, das Gesagte vollständiger erläutern. — Vom IX. Jahrhundert an trug auch viel zur Vermehrung der Heiligen bei

c) **die Leichtgläubigkeit des großen Haufens an vermeintliche Wunder, die besonders Personen vom Clerus** (das Wort im weiten Sinne genommen) **zugeschrieben wurden.** — Diese Leichtgläubigkeit machte es minder schwierig, Jemanden schon bei Lebzeiten in den Ruf des Wunderthuns zu bringen, besonders aber dasselbe bei seinem Tode anzudichten. Wenn nun etwa das frühere Märtyrerthum diesen oder jenen in den Ruf der Heiligkeit gebracht hatte, so bewirkte dieß jetzt der begierig aufgefaßte Glaube von der Wunderthätigkeit irgend eines Zeitgenossen. Wollte man mit strenger historischer Kritik die **Acta Sanctorum**, die Lebensbeschreibungen der Heiligen sichten (einiges hierher Ge-

hörige wird in dem Art. Legende berührt werden), so würde man mit Erstaunen bemerken, welche Geschmacklosigkeit sich in dem Glauben an diese vorgeblichen Wunder kund thut, und wie allgemein die Hingebung der Volksmasse, ja selbst der Gelehrten, an dieselben war. Es ist darum eine gute Bemerkung Schröckh's, daß diese leicht geglaubten Wunder nicht immer die Bischöfe und Kirchenobern veranlaßten, Jemanden für einen Heiligen zu erklären, sondern, daß dieß zuweilen recht eigentlich Volkssache war. Lange zuvor, ehe die bischöfliche oder päpstliche Heiligensprechung erfolgte (wie wir gleich im nächsten Abschnitte sehen werden), hatte das Volk sich selbst seine Heiligen geschaffen, wallfahrtete zu ihren Gräbern oder zu den Kirchen, die ihnen zu Ehren erbaut worden waren. Sehr wahr sagt darum Schmidt in s. KG. 5r Thl. p. 243 von dem Zeitraume abwärts vom IV. Jahrhundert: „Die Anzahl der Heiligen wurde jetzt außerordentlich vermehrt. Nicht blos wurden Individuen der neuern Zeit, die sich um die Kirche auf irgend eine Art verdient gemacht, oder durch irgend eine strenge Lebensweise ausgezeichnet hatten, unter die Heiligen aufgenommen, sondern man ging auch in die frühern Jahrhunderte zurück, und brachte aus denselben Tausende von Heiligen zum Vorschein, die keine Geschichte kennt, weil dieselben nie gelebt haben. So bereicherte der Bibliothekar Anastasius in Rom durch die Uebersetzung einer einzigen griechischen Märtyrergeschichte das Abendland auf einmal mit 1480 Heiligen. Ja wir finden in diesem Zeitraume die lächerliche Eigenthümlichkeit, daß man verstorbene Heilige, von denen man glaubte, sie thäten auch nach ihrem Tode noch Wunder, bitten mußte, sie möchten doch ja aufhören, dergleichen fernerhin zu verrichten. Vergl. Schröckh Thl. 20. p. 115. — Daraus nun läßt sich eine doppelte Erscheinung in jener Zeit erklären, nämlich die sich immer wiederholende Nachricht, daß damals schon fast jede einzelne Gemeinde ihren Heiligen hatte, und daß selbst die Synode zu Frankfurt a. M. im J. 794 verbieten mußte, keine neuen Heiligen mehr anzurufen. Carl der Große hatte schon im J. 805 (Capitul. II. c. 14. p. 427 in Baluz. Capitull. Regg. Francor. T. I.) verordnet, daß ohne Genehmigung des Bischofs die vorhandene Heiligenzahl mit keinen neuen sollte vermehrt werden. Diese Maßregel war jedoch im geringern Grade nur wirksam; denn theils kamen solche Befehle viel zu spät, nachdem schon Tausende von Heiligen ohne alle Prüfung sich in die Kirche eingeschlichen hatten, theils wurden sie nicht einmal genau beachtet. Die Heiligenzahl zu vermehren trug auch ferner bei

d) **die Meinung, allenthalben Reliquien zu besitzen.** — Die bekannten Heiligen reichten dazu nicht hin, es mußten darum immer neue geschaffen werden. Allen Glauben übersteigt die Menge von Reliquien, die zum Vorschein kamen. Palästina und Rom waren hauptsächlich die Fundgruben davon. Wie man sich solche Reliquien verschaffte, wie ihre ungeheure Menge schon gewisse Rubriken erforderte, und in mehr als einer Beziehung dem Heiligendienste großen Vorschub that, darüber wird sich der besondre Art. Reliquien verbreiten. — Auch die mehr ausgebildete Hierarchie wirkte wenigstens erhaltend auf den Heiligendienst ein,

e) **denn es lag im päpstlichen Interesse, demselben diese Gattung von Cultus zu erhalten und ihn**

beliebig zu erweitern. Theils konnte damit die römische Curie einen Lehrsatz in Verbindung bringen, der ihr Ansehen und ihren Einfluß förderte, theils flossen aber auch, wie wir bald weiter unten sehen werden, aus den spätern Heiligsprechungen der Päpste nicht geringe Summen in die römische Staatscasse, obgleich übrigens diese Maßregel das Gute hatte, daß das Heiligenwesen von nun an in einer gewissen Grenze blieb.

IV) Von wem hing es ab, um Jemanden für einen Heiligen zu erklären, und welche Verehrung genossen diejenigen, die dazu erklärt worden waren? — Bis ins X. Jahrhundert konnte jeder Bischof in seiner Diöcese gewisse mit dem Ruhme vorzüglicher Frömmigkeit verstorbene Personen zum Muster und zur Verehrung auszeichnen. Es hing von dem Bischofe einer jeden Gemeinde ab, zu entscheiden, wer als ein Heiliger gelten könne und solle. In der Mitte aber des XII. Jahrhunderts ging dieses Recht für die Bischöfe verloren. Zwar fällt das erste Beispiel einer päpstlichen Canonisation schon in das J. 993; wo die Heiligsprechung Ulrichs, Bischofs von Augsburg, durch Papst Johann XI. geschah (Conc. Roman. a. 993 bei Mansi XIX. p. 169); doch blieb dabei den Bischöfen noch immer das Recht, für ihre Diöcesen Heilige zu creiren. (Cfr. F. Pagi breviar. Pontif. Rom. T. II. p. 260. Tom. III. p. 30.) Erst Papst Alexander III., einsehend, daß ein so hohes und wichtiges Geschäft keinem untergeordneten Kirchenbeamten überlassen werden könne, eignete das Recht der Heiligsprechung im J. 1171 seinem Stuhle ausschließend zu. Von dieser Zeit an wird die Canonisation als ein päpstliches Reservat behandelt, und als eine für die römische Curie sehr einträgliche Ceremonie. Wie Rom von jeher stark war, wenn von Anordnung und Ausbildung des kirchlichen Ceremoniels die Rede ist, so wußte es besonders die Canonisation feierlich zu gestalten. (Der Ausdruck canonicare will so viel sagen, als in canonem missae referre, oder unter die Gebete des Abendmahlsritus eintragen.) Man hat nicht unpassend das dabei übliche Ceremoniel mit der Apotheose der Römer, d. h. mit der Ceremonie verglichen, wodurch Sterbliche zum Range der Götter erhoben wurden. Bekanntlich geschah diese Apotheose besonders in den Zeiten der Kaiserregierung, und Herodian hat die hierher gehörigen Gebräuche weitläuftig geschildert. In besondern Monographien ist die Verwandtschaft der Apotheose und päpstlichen Canonisation nachgewiesen worden: J. Fr. Buddei oratio de origine ἀποθεώσεως seu canonisat. in ecclesia romana in dessen Miscellan. sacr. P. I. p. 460—77. — J. D. Heilmann dissert. consecrationem Sanct. apud Pontif. usitatam ad ἀποθεώσεως veter. Rom. effectam ostendens. Halae 1754. — Man unterscheidet in der kathol. Kirche einen doppelten Ritus in dieser Beziehung, die Seligsprechung (Beatificatio) und die Heiligsprechung. Erstere geschieht vor letzterer, auch ohne daß der Canonisationsproceß vorher förmlich eingeleitet wird. Wo die Ansprüche zur Canonisation nicht ausreichten, wurde vorläufig die Beatification oder Seligsprechung, als geringere Verehrung nur in einer Kirchenprovinz, zugestanden. Sie ist die erste Stufe zur Canonisation, und kann Niemandem vor dem 50sten Jahre vor seinem Tode ertheilt werden. Von der Congregation dei

riti sacri werden zuvor, oft mehrere Jahre lang, die Zeugnisse von den Tugenden und Wundern der Verstorbenen geprüft. Sodann wird der Tag der Beatification festgesetzt. Am Morgen ist feierliche Capelle. Nach derselben wird das Breve verlesen, das die Seligsprechung nach dem Urtheile der Congregation und die Bestätigung durch den Papst verkündigt. In der Messe und während des Oremus wird der Name des Beatificirten zum ersten Male genannt, und in diesem Momente werden die Vorhänge von den Bildern weggezogen, worauf seine Wunder gemalt sind. Um die Vesperzeit erscheint der Papst in der Kirche, und verrichtet seine Andacht vor den Reliquien, welche ausgestellt sind. Ein solcher Proceß der Beatification kostet gegen 25,000 römische Thaler. Recht eigentlich feierlich aber und ein besonderes ausgedachtes System von Ceremonien findet bei der sogenannten Canonisation Statt, worunter man **die von dem Papste öffentlich erfolgte Erklärung versteht, daß eine von ihm dazu fähige und würdige Person in das Verzeichniß der Heiligen aufgenommen worden sei.** Diese Handlung wird gewöhnlich in Rom mit großem Gepränge vorgenommen. Die Congregatio der Cardinäle pro canonisatione untersucht in einem förmlichen Processe mit einem sogenannten Advokaten des Teufels (Advocato diaboli), und mit Zuziehung von Aerzten und Physikern 1) ob der für heilig zu Erklärende, welcher vor wenigstens 50 Jahren verstorben ist, ein vorzüglich heiliges Leben geführt, und 2) ob er nach seinem Tode Wunder gethan hat. Fällt diese Untersuchung günstig aus, so wird der Untersuchte zuerst selig gesprochen. Einer von den Consistorialadvokaten hält dann vor dem Papste und den Cardinälen eine Lobrede auf den künftigen Heiligen, worauf der Papst seine Heiligsprechung mit den Worten: Sanctum esse decernimus et definimus, feierlich beschließt und den Canonisirten in das Album der Seligen und Heiligen eintragen läßt. Dieser Act geht in der herrlich dabei erleuchteten Peterskirche vor sich. Der Papst begiebt sich in feierlicher Procession der Cardinäle, Prälaten und anderer päpstlichen Bedienten, indem das Bild des neuen Heiligen vorgetragen wird, in diese Kirche, und nach der von ihm selbst oder von einem Cardinale gelesenen Messe, macht er Folgendes bekannt: „Zu Ehren der heiligen und unzertrennlichen „Dreieinigkeit, zur Erhöhung des katholischen Glaubens, und zur Auf„nahme der christlichen Religion setzen, ordnen und beschließen wir „nach der Vollmacht des allmächtigen Gottes, des Vaters, Sohnes „und des heil. Geistes, auch der heiligen Apostel Petri und Pauli nach „unserer Auctorität und durch den Rath unserer Brüder, daß der — „oder die — heilig seyn, und in das Register der Heiligen eingetragen „werden soll. Wie wir ihn denn hiermit in das Register einverleiben „und anbefehlen, daß er von der ganzen Kirche dafür geehrt, und ihm „ein Fest am Tage — — gebührlich gehalten werde."

Hiernächst wird das Te Deum wegen dieses neuen Heiligen abgesungen. Durch Lauten mit den Glocken, durch Trompeten- und Paukenschall, und durch Lösung des Geschützes wird das Volk in Rom zur Freude aufgefordert. An allen öffentlichen Plätzen wird denjenigen Ablaß durch einen Anschlag zugesichert, die durch eine fromme Handlung an der Canonisation Theil nehmen und der Procession beiwohnen. Die

daran verhindert werden, können sich auch diesen Ablaß verdienen, wenn sie durch eine fromme Handlung an der Canonisation Theil nehmen und der Procession beiwohnen. S. Lambertini's, d. i. Benedicts XIV., Werk de servorum Dei beatificatione et beator. canonisatione. Libri IV. Bonon. 1734. — Daniel Papeproch's de solennium canonisatt. initiis et progress. — in propylaea ad acta Sanct. Maji p. 171 seq. — Schröckh's christl. KG. Thl. 22 p. 299—307. Thl. 28. p. 171—76. Thl. 33. p. 411. — Müllers encyclopäd. Handb. des kathol. und protestant. Kirchenrechts Art. Canonisation.

Schließlich bemerken wir noch, daß diese Ceremonie für die päpstliche Curie sehr einträglich ist. Für die Canonisation einer fürstlichen Person wird 100,000 Thlr. bezahlt. Bei der Heiligsprechung Johannes von Nepomuk wurden über 200,000 Gulden von dem herbeiströmenden Volke geopfert. Gewöhnlich kostet eine Heiligensprechung 70,000 Gulden. S. Müller a. a. O. — Ein gelehrter Engländer in seinen 1714 herausgegebenen Miscellaneous Traits macht auf den merkwürdigen Umstand aufmerksam, daß nach Gregor kein Papst sei canonisirt worden, und daß in 1100 Jahren kein Statthalter Christi von seinen Nachfolgern die Würde eines Heiligen erhalten habe. Viele lösen dieses Räthsel kurz also: Solche Canonisationen würden dem römischen Stuhle viel gekostet, aber nichts eingetragen haben. Jedoch sind auch andere Gründe dafür angeführt worden.

Fragen wir nun, worin die Vorzüge und Auszeichnungen eines Canonisirten oder Heiliggesprochenen bestanden, so dürften es folgende seyn, von denen manche noch ein hohes Alterthum aus den Zeiten der Märtyrerverehrung in Anspruch nehmen:

1) Durch die zeither besprochene Canonisation wurde Jemand feierlich in die Zahl der Heiligen aufgenommen, und dadurch nicht nur der Verehrung einer einzelnen Gemeinde, eines einzelnen Volks, sondern der Verehrung der ganzen römisch-katholischen Christenheit empfohlen.

2) Es wurde ihnen ein besonderer Denktag im Kalender gewidmet, an welchem der Name des Heiligen in der Messe mit erwähnt wird. Diese Heiligenmessen sind im Meßbuche nach dem Kalender geordnet, so daß die Heiligenfeste des Decembers, als des ersten Monats im Kirchenjahre, den Anfang machen.

3) Man durfte ihnen zu Ehren Kirchen und Capellen erbauen, und dieselben nach ihrem Namen benennen. Daher die große Menge von Kirchen, die selbst jetzt noch nach Heiligennamen des männlichen und weiblichen Geschlechts benannt sind. Auch durfte man ihnen zu Ehren Mönchs- und Nonnenorden stiften. (Franciskaner, — Dominikanerorden, — Urselinerinnen, — Orden der heil. Ursula und dergl.)

4) Ihre Statuen, Bilder und Reliquien durften zur Verehrung ausgestellt, und in feierlichen Processionen herumgetragen werden. Die gemalten Bilder erhalten den Nimbus oder Heiligenschein, zum Zeichen, daß den Heiligen eine höhere Himmelsglorie zu Theil geworden sei.

5) Man darf sie zu Schutzheiligen, theils für einzelne Familien und einzelne Personen, theils auch für ganze Ortschaften und Länder wählen, und ihnen in dieser Eigenschaft besondere Feste widmen, und ihnen zu Ehren Processionen anstellen. Darum hat auch fast jedes

Land und jede Stadt in der römisch-katholischen Christenheit aus den Heiligen ihren Schutzpatron.

6) Selbst Eidschwüre darf man bei ihnen thun, und Gelübde mit Berufung auf dieselben ablegen, und überhaupt auf eine Art Gebete an sie richten, die eine abgöttische Verehrung derselben beurkunden.

Man sieht aus diesen Auszeichnungen, deren noch mehrere angeführt werden könnten, wie hoch die durch alterthümliche Tradition überkommenen, und durch päpstliche Canonisation geschaffenen Heiligen im Cultus der römischen Kirche stehen. Das römische Bullarium stellt 140 Heiliggesprochene auf, aber in neuern Zeiten sind noch sehr viele hinzugekommen.

V) **Größtentheils nachtheiliger Einfluß des Heiligendienstes auf das christlich-kirchliche Leben.** — Wenn es irgendwo der römisch-katholischen Kirche schwer geworden ist, das Eigenthümliche ihres Cultus zu vertheidigen, so war es in dieser Beziehung. Die unparteiische Geschichte, eine unbefangene Exegese des A. und N. T. — die gesunde Vernunft, und vor allen die Erfahrung, treten als zu wichtige Feinde den römischen Liturgisten in den Weg. Was etwa zu Gunsten der Hagiolatrie hat angeführt werden können, ist ihr Einfluß auf die Kunst, auf die Vermehrung der Kirchen, und auf die schnellere Ausbreitung des Christenthums unter frühern heidnischen Völkern. Allein diese genannten Vortheile, deren Wahrheit übrigens noch in Anspruch genommen werden kann, sind so gering gegen den großen Schaden, welchen der Heiligendienst angerichtet hat, daß sie genau genommen gar nicht in die Wagschale gegenseitiger Verdienste gelegt werden können. Abgesehen von dem Umstande, daß die vielen Heiligen in der Folge die Festtage über die Gebühr vermehrten, ist unleugbar,

a) **daß damit ein staunenerregendes Beispiel der Abweichung von jenen Grundsätzen gegeben wurde, wodurch sich das Christenthum wesentlich vom Juden- und Heidenthume unterschied.** — Alle jene Vorstellungen von Gott und göttlicher Verehrung, die durch den Unterricht Jesu und seiner Apostel würdig und erhaben ausgesprochen worden waren, wurden dadurch beeinträchtigt, und machten einer Afterverehrung Platz, in welcher das sittliche Moment beinahe ganz verschwand. Die erhabene Forderung des Christenthums, Gott im Geiste und in der Wahrheit zu verehren, wurde dadurch völlig verdrängt.

b) **Durch die Verehrung der Heiligen erhielt der Reliquienaberglaube eine Wichtigkeit, wobei die Entscheidung wirklich schwer ist, ob man mehr darüber spotten, oder sich über solche Verirrungen des menschlichen Geistes betrüben soll.** — In dem Reliquienwesen hat sich ein solches Gewebe von Leichtgläubigkeit, crassem Aberglauben, Dummheit und Betrug herausgestellt, daß gerade diese Partie der Geschichte für den unbefangenen Kirchenhistoriker etwas Widriges hat.

c) Nicht minder trifft auch den Heiligendienst der Vorwurf, daß er vom VI. Jahrhundert an beitrug, **die Grenzlinie eines vernünftigen Bildergebrauchs in den christlichen**

Kirchen zu überschreiten, und eine heidnische Adoration ins Christenthum einzuführen. (Vergl. im Art. Bilder in den christlichen Kirchen, besonders in dem letzten Abschnitte Nr. VII.)

d) Auf den Heiligendienst hat sich auch ein Lehrsatz der römischen Kirche gegründet, der an Frechheit der Behauptung und an kluger Berechnung für die päpstliche Curie wohl durch nichts anderes übertroffen worden ist. Nach der canonisch-päpstlichen Kirche und nach den Scholastikern soll es **einen aus den Verdiensten Christi und aller Heiligen entstandenen unermeßlichen Schatz der guten Werke, und in dessen Folge eine selige Belohnung im Himmel geben, deren Verleihung oder Verschenkung den Aposteln, vorzüglich aber dem Petrus und seinen Nachfolgern, den römischen Päpsten, anvertraut worden sei.** Dieß Dogma kommt von den Scholastikern her, die, als die Päpste des XI. Jahrhunderts denjenigen, die an den Kreuzzügen Antheil nehmen würden, die Strafen ihrer Sünden völlig erließen, sich nach Gründen umsahen, womit man dieß Versprechen rechtfertigen könne. Da fand schon Alexander von Hales im XIII. Jahrhundert, daß der Papst deshalb die Kirchenstrafen erlassen könne, weil der Schatz der Kirche in den überflüssigen guten Werken (Supererogationibus) Christi und der Heiligen, die weit mehr gethan, als sie schuldig waren, zur Genugthuung der Kirche eröffnet werde. Albert der Große behauptete zu gleicher Zeit dasselbe, und mit ihm sein Schüler Thomas von Aquino. Da der ausgetheilte Ablaß immer zahlreicher wurde, da man die Verdienste der Heiligen immer höher anschlug, und da endlich Papst Clemens VI. 1349 bei Ankündigung des von ihm angeordneten Jubeljahres in einer Bulle erklärte, daß Christus seiner Kirche einen unendlichen Schatz erworben, aus welchem Petrus und seine Stellvertreter die guten Werke heilsam austheilen sollten, so wurde diese Meinung zum Glaubensartikel. Vergl. Schröckh Thl. 28 p. 37 f. Thl. 33 p. 289—322 f. — Gieseler Lehrb. d. KG. 2r B. 2. Abth. p. 154—55. Erwägt man nun, daß dieser Lehrsatz der katholischen Kirche alle jene Mißbräuche, Ablaß, Indulgenzen u. a. ins Leben rief, daß er ohne die herrschend gewordene Heiligenverehrung gar nicht möglich war, so stellen sich die Folgen der Hagiolatrie auch von dieser Seite als sehr nachtheilig heraus.

e) Nicht minder war diese Verirrung vom ächt christlichen Geiste auch die Mutter der so berüchtigt gewordenen Legende, von welcher wir einen eigenen Art. geben werden.

f) Besonders aber hat die durch die Verehrung der Heiligen später üblich gewordene päpstliche Canonisation die Intelligenz, wie die Moralität der römischen Curie sehr blos gestellt. Es fehlt nicht an Lehrern des Kirchenrechtes und an unparteiischen Forschern der Kirchengeschichte, die geradezu die Behauptung ausgesprochen haben, daß unter den 142 Heiliggesprochenen, die das römische Bullarium aufführt, nicht wenige sind, deren Canonisation von Staats wegen cassirt werden sollte. Sie verdienen kaum eine Stelle, wie sich ein Satyriker ausdrückt, unter dem Pöbel, geschweige denn unter dem Adel des Himmels. — Die Spötter des Christenthums, die Prediger des Unglaubens, die in den nächst verflossenen Jahrhunderten, besonders von England und

Frankreich aus, ihre Stimmen erhoben, und unter diesen Voltaire, haben nur allzuoft die Hagiolatrie in der römischen Kirche zum Gegenstand ihres Spottes gemacht. Schon diese, mehr im allgemeinen gehaltene Schilderung der nachtheiligen Folgen des Heiligendienstes im Cultus der Christen wird die Ueberzeugung begründen können, daß der eigenthümlich, einfach erhebende Geist des Christenthums durch diesen Auswuchs des Aberglaubens, der Schwärmerei und der berechnenden Hierarchie in mehr als einer Hinsicht sei beeinträchtigt worden. Was wir jetzt im Allgemeinen angedeutet haben, werden einzelne, folgende Artikel noch mehr bethätigen, z. B. die Artt. Processionen, Reliquien, Wallfahrt u. a. dergl.

VI) Große Veränderungen, welche die Reformation in Absicht auf den Heiligendienst bewirkte. — Wir können uns hier kurz fassen, da die Reformatoren nach ihrem Grundsatze, in Sachen der Religion und des Cultus nur die heilige Schrift und die Praxis der ersten Jahrhunderte als Richtschnur gelten zu lassen, die Heiligenverehrung nothwendig verwerfen mußten. Es würde leicht seyn, zahllose Stellen aus Luthers Schriften und andern Reformatoren anzuführen, die von ihrer Mißbilligung der Hagiolatrie zeugen. Allein wir brauchen nur auf den 21. Artikel der Augsburgischen Confession de cultu Sanctor. zu verweisen, wo die Ansicht unsrer Kirche über diesen Gegenstand eben so klar, als würdig niedergelegt ist. Kann etwas den Riesenschritt, welcher mit der Reformation zum Bessern gethan worden ist, beweisen, so ist es die auf einmal verschwundene Hagiolatrie in der evangelischen Kirche und die damit verbundene Erfahrung, daß auch nie wieder eine Spur davon unter den Protestanten sich gezeigt hat. Darum sagt auch Alexander Müller in seinem encyklopädischen Handbuche des katholischen und protestantischen Kirchenrechts 1r Bd. p. 294: „Es ist ein Hauptzeichen der Aufklärung in der evangelischen Kirche, „daß diese selbst für die in der Bibel genannten Heiligen keine Liturgie „anordnet, und keine Ehrfurchtsbezeigung, welche nur Gott gebührt. „So will es die Augsburgische Confession Artikel 21 in Folge des Sie„ges der Vernunft."

VII) Heiligendienst in der heutigen christlichen Welt. — Er besteht noch fort in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche. In der erstern verehrt man jedoch mehr Heilige, welche biblische Personen sind, berühmte Kirchenlehrer der frühern christlichen Jahrhunderte, eine Menge Märtyrer und Bekenner aus eben dieser Zeit, und vorzugsweise die Maria. Das Märtyrerthum scheint hier die größte Zahl der Heiligen geschaffen zu haben, und der griechische Cultus von dem römischen schon dadurch unterschieden, daß er meistentheils Heilige aus dem Alterthume kennt. — Zum Lobe dürfte es auch dem Heiligendienste der griechischen Kirche gereichen, daß dadurch die oben angeführten Ideen von Supererogation und Ablaß nicht genährt werden, daß man auch keine Statuen, sondern nur gemalte Heiligenbilder verehrt (vergl. den Art. Bilder in den Kirchen der Christen), und daß die durch frühere Tradition überkommenen Heiligen in der spätern Zeit nur selten sind vermehrt worden. Allein was den Volksaberglauben in Absicht auf die Anrufung der Heiligen und ihrer Bilder betrifft; so ist er nicht geringer, als in der römischen Kirche.

Die römische Kirche, insofern sie vom Standpuncte der päpstlichen Curie aus beurtheilt werden muß, ist bis auf diesen Augenblick weit davon entfernt gewesen, den Heiligendienst aufzugeben, weil mit diesem Aufgeben ihr dogmatisches, rituelles und finanzielles Gebäude bis zum Einsturz würde erschüttert werden. Sie redet ihm das Wort in den Beschlüssen des tridentinischen Concils und nach ihrer spitzfindigen Theorie vom Heiligendienste sollte man in der That etwas Unschuldiges und Unschädliches in demselben finden. Schon vor der Reformation suchte sie dem Vorwurf des Abgöttischen und Heidnischen in der Heiligenverehrung zu entgehen, indem sie sich gewisser Kunstgriffe bediente, und δουλείαν von den Heiligen, ὑπερδουλείαν, von der Maria und λατρείαν von Gott brauchte. Auch bestimmte sie, man solle einen Heiligen nicht mit den Worten miserere nobis (was nur von Gott gewöhnlich sei), sondern mit dem Ausdrucke orare anrufen. Allein das Ungegründete dieser Distinctionen ließ sich sehr leicht, wie aus dem Sprachgebrauche, so auch aus der Natur der Sache nachweisen. Am meisten aber widerlegt die Erfahrung die päpstliche Theorie. Man beobachte nur das Volksleben in katholischen Ländern, und man wird sich bald überzeugen, daß die Heiligenverehrung in einen reinen Götzendienst ausgeartet ist. — Rom, weit entfernt diesem Unwesen zu steuern, hat die Heiligensprechungen auch in der neuesten Zeit fortgesetzt. Noch im J. 1825 erfolgte in Rom die Heiligsprechung des spanischen Mönchs Julian, der gebratene Lerchen wieder lebendig gemacht, und viele andere ähnliche Wunder gethan haben soll. Kurz darauf, am 20. November desselben Jahres hat der Papst auch den Capuciner Angelo d'Acri wegen dreier, angeblich von ihm verrichteter, Wundercuren canonisirt. Wir würden ein kleines Buch schreiben müssen, wenn wir auch nur chronologisch das aufzählen wollten, was seit der Reformation in der katholischen Kirche selbst, besonders aber von Protestanten gegen die Heiligenverehrung geschrieben worden ist. Nur drei Schriften aus der neuesten Zeit wollen wir hier anführen, weil die eine selbst einen Mann zum Verfasser hat, welcher der römischen Kirche angehört, die andere aber, weil sie die Identität der katholischen Heiligenfeier mit den heidnischen Götzen sehr überzeugend nachweist, und die dritte, weil sie mit großer Gründlichkeit und Unparteilichkeit ihren Gegenstand beleuchtet. Die eine ist das bekannte, von uns mehrmals angeführte Buch: „Die katholische Kirche Schlesiens &c., und die aus dem Englischen durch den Pfarrer Wiener übersetzte Schrift des John James Blunt: Ursprung religiöser Ceremonien und Gebräuche der katholischen Kirche &c. Darmstadt 1826. (Beide Schriften sind auch darum wichtig, weil sie auf frühere Bücher zurückweisen, wo die Heiligenverehrung der römisch-katholischen Kirche bestritten worden ist und öfters selbst interessante Auszüge aus denselben liefern.) Die dritte Schrift ist die angeführte von Wiedefeld. — Wir wollen aus Blunt nur eine Stelle ausheben, die zum Beweise dienen kann, daß sich italienische Katholiken ungefähr eben so gegen ihre Schutzheiligen benehmen, wie die Römer zuweilen gegen ihre Gottheiten. Pag. 118 ff. heißt es: „Bei „dem Tode des Germanicus wurden zu Rom vom Volke Steine nach „den Tempeln geworfen, die Altäre umgestoßen, ja sogar hier und da „die Laren auf die Straßen geworfen. (Sueton. Caligul. 5.) — Augu-

„stus nahm wegen Verlustes einer Flotte am Neptun dadurch Rache, „daß er nicht gestattete, sein Bild in den nächsten circensischen Spielen „herumzutragen. (Sueton. Aug. 16.) — Sieht sich ein italienischer „oder sicilianischer Katholik in seiner Erwartung von seinem Schutzhei„ligen getäuscht, so macht er ihm nicht nur die bittersten Vorwürfe, „sondern ertheilt ihm auch nach Befinden tüchtige Prügel. — Die „Bilder der heidnischen Gottheiten trug man an ihren Festen in feier„lichen Processionen umher; bekanntlich thun dieß die Katholiken eben„falls noch fast überall. In Neapel band man den Heiligen bei Pro„cessionen Singvögel an die Finger, um diesen während der Procession „zur Belustigung und zum Zeitvertreibe zu dienen. (Cfr. Kaiser Ju„daismus und Christianismus. Erlangen 1813 p. 187.) — Zu Mes„sina wird an Mariä Himmelfahrt noch jetzt das Bild der Maria her„umgetragen, als suchte sie ihren Sohn. An einer Straße ist Christus „aufgestellt, und wenn die Maria ihn so unvermuthet findet, so wer„den ein halbes Dutzend Goldfinken, welche bis jetzt unter dem Busen „in ihrem Kleide versteckt waren, fliegen gelassen, um die frohe Zei„tung gen Himmel zu bringen." — Blunt begnügt sich nicht nur im Allgemeinen mit solchen Vergleichungen, sondern er giebt auch einzelne Fälle an, wo sich die Nachahmung des Paganismus nicht verkennen läßt. Vorzugsweise findet man diesen abgöttischen Heiligendienst in Italien, Spanien und Portugal, und wenn auch in deutsch-katholischen Landen die gebildeten Stände denselben in seiner wahren Gestalt erblicken, so ist ihm doch das Volk noch immer sehr ergeben. Wiedefeld hält sich mehr im Allgemeinen, allein sein mißbilligendes Urtheil ist durch wichtige Vernunftgründe und historische Thatsachen unterstützt.

20.

Häretiker;

ihr Einfluß auf den Cultus der rechtgläubigen katholischen Kirche.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Wie und wodurch äußerten die Häretiker Einfluß auf den Cultus der rechtgläubigen Kirche? III. Schlußanmerkungen.

Literatur. Von den christlich-kirchlichen Archäologen ist der Inhalt dieses Artikels größtentheils unbeachtet gelassen worden, wir finden darum auch wenig dafür vorgearbeitet. — Augusti in s. Denkwürdigkk. hat sich das Verdienst erworben, wenn auch nicht im Zusammenhange, doch fragmentarisch, über die Stellung der Häretiker zur katholischen Kirche zu handeln, z. B. Thl. III. p. 341. Ueber die Feste der Häretiker, Thl. V. p. 275, über den Gesang der Häretiker. Thl. VIII. über die Abendmahlsfeier der Häretiker p. 487, und noch an mehrern Orten zerstreut. — Etwas Weniges findet sich auch in Schöne's Geschichtsforschungen Thl. II. p. 255 §. 8. Gottesdienstliche Gebräuche der Häretiker. Von besonderer Wichtigkeit für diesen Artikel ist jedoch die Schrift von Münter: Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker. Ansbach 1790. 8. — Zu bedauern ist es, daß die neueste gediegene Schrift über die Gnostiker von Neander sich blos mit dem Theoretischen beschäftigt und die kirchliche Verfassung der so vielfach verzweigten gnostischen Familien unberührt läßt.

I) **Einleitende Bemerkungen**, die sich theils auf den Inhalt dieses Artikels, theils auf die Schwierigkeiten der hierher gehörigen Darstellung, theils auch auf diejenigen häretischen Parteien beziehen, von welchen bekannt ist, daß sie gewisse kirchliche Einrichtungen gehabt haben.

a) Es kann keineswegs unsre Absicht seyn, in diesem Artikel den Einfluß nachzuweisen, welchen die Häretiker, d. h. **diejenigen, die von den festgestellten Grundlehren in der herrschenden Kirche abweichen, und ihrer eigenen oder ihrer Partei Ansicht folgten,** — auf die Dogmatik äußerten. Diese Untersuchung fällt einem andern Zweige der historischen Theologie anheim. Eben so wenig kann es uns darum zu thun seyn, alle Cul-

tuseigenthümlichkeiten der Häretiker darzustellen, sondern wir meinen nur die Verbindlichkeit zu haben, in diesem Handbuche den Einfluß nachzuweisen, welchen die Häretiker in ihrer Kleinzahl und in ihrer verschiedenen Verzweigung durch ihre abweichenden Ansichten im Allgemeinen, so wie durch ihre lobens= und tadelnswerthen Gewohnheiten und Einrichtungen auf den Cultus der größern, von ihnen abweichenden, Christenmenge äußerten. Jeder Sachverständige weiß, daß für diese Untersuchung noch wenig geschehen ist, und daß darum die Bahn dazu besonders gebrochen werden muß. Sie hat deshalb auch

b) **ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten.** — Es ist bekannt, daß die meisten antiquarischen Schriftsteller sich nur damit begnügen, den Ursprung der kirchlichen Gebräuche von dem Juden= und Heidenthume abzuleiten, und daß sie entweder gar nicht oder doch höchst selten und ungenügend auf die innern Verhältnisse der christlichen Kirche selbst, auf die in ihr herrschende Verschiedenheit der Meinungen, Parteien u. s. w. Rücksicht nehmen. Gleichwohl hat die Dogmatik einen entschiedenen Einfluß auf die Kirchengebräuche gehabt, am meisten aber bei den Festen, die ja fast alle aus dogmatischen Ideen hervorgingen, und zum Theil als verkörperte Dogmen zu betrachten sind. Wie es nun aber entschieden ist, daß man die kirchliche Dogmatik nur aus den Gegensätzen der Häretiker mit Sicherheit erkennen kann, eben so unleugbar können die kirchlichen Gebräuche auch dann erst richtig erkannt und gewürdigt werden, wenn man mit den häretischen Instituten eine nähere Bekanntschaft gemacht hat. Hierbei aber ist die alte, von den Freunden der Kirchen= und Dogmengeschichte so oft wiederholte Klage über die Unvollständigkeit der Quellen anzustimmen. Leider sind die eigenen Schriften der Häretiker theils durch Unachtsamkeit und Nachlässigkeit, theils und hauptsächlich aus übelverstandenem Eifer durch Vernichtung der häretischen Urkunden, der Wahrheit einen Dienst zu thun, verloren gegangen. Alles, was wir davon besitzen, verdanken wir noch den Schriften der Kirchenväter, welche nicht nur Nachrichten über die Häretiker, sondern zuweilen auch Auszüge aus ihren Schriften und einzelne Stellen daraus mitgetheilt haben. Indessen ist auch hier der größere Gewinn immer auf Seiten der Kirchen= und Dogmengeschichte. Die Nachrichten über die Gebräuche sind nicht nur weit sparsamer, sondern auch viel unzuverlässiger, weil sie fast nie mit den eigenen Worten der Häretiker, sondern nur als allgemeine, gewöhnlich nur beiläufige und flüchtige Urtheile der Kirchenväter gegeben werden. Hier hat also die Kritik ein sehr weites Feld vor sich, und Wahrscheinlichkeitsschlüsse und Combinationen müssen oft die Stelle der historischen Nachrichten ersetzen. — Es entsteht nun eine andere, hierher gehörige Frage

c) **bei welchen häretischen Parteien sich Einrichtungen des öffentlichen Gottesdienstes finden, die Stoff zu Vergleichungen mit der katholischen Kirche darbieten?** — Nicht immer durch Gebräuche und gesellschaftliche Einrichtungen, sondern mehr durch Dogmen unterscheiden sich einzelne Häretiker=Familien von der rechtgläubigen Kirche. Manche Parteien haben auch nur kurze Zeit bestanden, und wir wissen nichts Bestimmtes über ihre kirchlich=gesellschaftliche Verfassung. Uns können darum nur solche häretische Parteien interessiren, die eigene und regelmäßig

organisirte Religionsgesellschaften und Kirchensysteme bildeten. Jedoch werden auch diejenigen kleinern häretischen Parteien nicht zu übergehen seyn, aus deren öffentlich ausgesprochenen Grundsätzen sogleich auf äußere Formen und Gebräuche geschlossen werden kann. Wir nennen darum unter mehrern die Nazaräer und Ebioniten, die Manichäer, Priscillianisten, Arianer, Nestorianer u. a., und werden die Beweise für unsre Behauptungen weiter unten nur von solchen häretischen Familien entlehnen, von denen uns sichere historische Nachrichten geblieben sind. Wir haben hierbei die oben angeführte Schrift von Münter benutzt, die in dieser Beziehung fast das Einzige über diesen Gegenstand ist. Jedoch werden wir auch hier nur andeutend, nicht aber ausführlich darstellend verfahren, weil die hierher gehörigen Belege schon in mehrern vorhergegangenen Artikeln mitgetheilt sind, und weil noch andere nachfolgende Artikel ähnliche Erläuterungen enthalten werden. Wir gehen demnach zur Beantwortung der Hauptfrage über:

II) Wie und wodurch äußerten die Häretiker Einfluß auf die kirchlichen Einrichtungen der rechtgläubigen, katholischen Kirche? — Dieß geschah

a) einmal schon dadurch, **daß es die Häretiker eigentlich waren, die den Begriff einer rechtgläubigen, katholischen, allgemein herrschenden Kirche ins Leben riefen.** — Die erste Quelle des christlichen Unterrichts war bekanntlich die Belehrung der Apostel und ihrer Schüler selbst. Die christliche Lehre pflanzte sich anfangs durch mündliche Ueberlieferung fort, und wurde, wie wir anderwärts gezeigt haben, in Schrift niedergelegt, woraus die *καινὴ διαθήκη*, oder Sammlung von Religionsurkunden des Christenthums im Gegensatze zum A. T. entstanden. Beide Quellen waren es, aus denen die Mehrzahl der Christen ihre religiöse Erkenntniß nicht nur, sondern auch die Norm zu ihrer äußern gottesdienstlichen Einrichtung entlehnte, die größtentheils eine Nachahmung der jüdischen Synagoge und apostolischen Ursprungs war. Allein unter dieser Mehrzahl waren auch Einige, die zwar für Christen angesehen seyn wollten, aber doch auch sich Umänderungen der christlichen Ideen und Abweichungen von den eingeführten Gebräuchen und Sitten erlaubten. — Sie stammten theils aus dem Judenthume her, theils trugen sie die Ansichten der alten morgenländischen und überhaupt der Zeitphilosophie auf das Christenthum über, und suchten diese in Einklang mit demselben zu bringen; theils erlaubten sie sich auch gewisse Thatsachen aus der heiligen Geschichte entweder zu leugnen, oder ihnen eine andere Bedeutung unterzulegen. Man nannte sie früh schon Häretiker. Aus diesen divergirenden Ansichten bildeten sich schon zeitig (genau genommen bereits im apostolischen Zeitalter) Meinungskämpfe auf dem Gebiete des christlichen Glaubens und Lebens. Man zog ihre Entscheidung bald vor das Forum der üblich gewordenen Synoden, und bildete nach und nach durch Synodalbeschlüsse einen gleichsam gesetzlichen Lehrbegriff, und ein gewisses, von dieser Seite her sanctionirtes Ritual. Da man das hier Erkämpfte für den rechten Glauben und für das Legitime in kirchlichen Angelegenheiten hielt; da ferner die größere Zahl der christlichen Gemeinden diesen Anordnungen folgte, so läßt sich daraus der Begriff der rechtgläubigen, theils aber auch der katholischen

Kirche erklären. Die Häretiker waren es darum, die diesen Unterscheidungsnamen schufen, und er erhielt lange seine Bedeutung, bis die römische Hierarchie in ihrem erschlichenen, dem Christenthum aufgedrungenen Glaubenssysteme und in dem Primate des Papstes einen andern Begriff von **christlich-katholisch** feststellte. Wie wichtig nun aber für das innere und äußere Leben der christlichen Religionsgesellschaft der rechtgläubigen allgemeinen Kirche im Gegensatze der Häretiker in mehrern Jahrhunderten, und selbst bis in die spätere Zeit geworden ist, lehrt die Kirchengeschichte besonders in den ersten Perioden sehr deutlich. Der wichtige Einfluß der Häretiker auf den Cultus der Christen ergiebt sich demnach im Allgemeinen schon aus dem zeither Gesagten. Aber er leuchtet noch deutlicher ein, wenn wir den Umstand erwägen,

b) **daß die Häretiker manche lobenswerthe Einrichtungen hatten, welche die Katholiken nachahmten und weiter ausbildeten.** — Wir haben ein recht auffallendes Beispiel der Art bereits in dem Art. Gesang in den christlichen Versammlungen angeführt; wo wir bei Gelegenheit der Psalmodie und Hymnologie den Umstand hervorhoben, daß die Häretiker überhaupt und die Arianer besonders einen ziemlich ausgebildeten Gesang gehabt hätten. Einsichtsvolle Lehrer der Kirche erkannten dieß, dichteten selbst solche Hymnen, und schwächten so den Eindruck, den diese wohltönenden Hymnen der Häretiker selbst auf die Mitglieder der katholischen Kirche gemacht hatten. S. den Art. Gesang, Hymnologie der Häretiker p. 217 ff. Ein anderes hierher gehöriges Beispiel haben wir angeführt in dem Artikel: Bilder in den Kirchen der Christen, unter Nr. II. p. 215, wo wir gezeigt haben, daß bildliche Darstellungen und ihr Gebrauch im häuslichen, wie im kirchlichen Leben von den Häretikern zu den Katholiken übergingen. Wir bitten das dort Gesagte mit dieser gegenwärtigen Behauptung zu vergleichen. Noch mehrere, diesen Umstand betreffende Beispiele werden in spätern Artikeln vorkommen, wo wir jedesmal auf diese Untersuchung zurückverweisen werden. — Einen nicht unwichtigen Einfluß äußerten jedoch auch die Häretiker auf die Lehrer der katholischen Kirche,

c) **indem die Katholiken manche Uebertreibungen der Häretiker auf eine vernünftige Art regelten.** — Es ist hier nicht der Ort, von Neuem zn beweisen, daß sie die Materie für den Sitz des Uebels ansahen, und die höhere Glückseligkeit des Menschen in die größere Freiheit von den Fesseln des Körpers und in die Unterdrückung aller seiner Leidenschaften setzten. Aus dieser Thatsache ist aber leicht einzusehen, wie wesentlich Fasten und andere Religionsübungen, durch welche der Einfluß des Körpers und der durch ihn erregten Begierden geschwächt und zernichtet würde, zu ihrer Moral gehört haben. — Wir finden daher das Fasten als eine beliebte, sittliche, Disciplinaranstalt, besonders bei den Gnostikern. Sei es nun auch, daß die Katholiken, wie wir in dem Art. Fasten gezeigt haben, dieser Gattung von Ascetik nicht abgeneigt waren, so finden wir doch bei ihnen recht absichtlich das Gebot hervorgehoben und wiederholt, „daß an Sonn- und Festtagen nicht gefastet werden dürfe, weil dieß nicht Tage der Trauer, sondern der Freude seien." — Will man sich nun

das Geflissentliche dieser Anordnung, die in den Reden der berühmtesten Homileten empfohlen, und selbst durch Synodalbeschlüsse sanctionirt wird, erklären, so löst sich dieß Räthsel dadurch, daß mehrere gnostische Parteien ihre Fastenstrenge selbst noch auf die Sonn- und Festtage übertrugen. Im Gegensatze nun zu dieser häretischen Sitte verordnete die rechtgläubige Kirche gerade das Gegentheil, und dieß ist auch in der römisch-katholischen Kirche immer Grundsatz geblieben. — Ein anderes, gewiß schlagendes, Beispiel haben wir gegeben, wo im Artikel Geburtsfest von dem Ursprunge dieses Festes die Rede war, und wo wir die scharfsinnige, glückliche Hypothese, zuerst von Augusti aufgestellt, anführten, daß auch die Weihnachtsfeier als Gegensatz zu häretischen Vorstellungen und Einrichtungen entstanden sei. Vergl. diesen Artikel p. 190 ff. — Andere hierher gehörige Beispiele werden in spätern Artikeln noch oft vorkommen. — Eine Einwirkung der Häretiker auf die rechtgläubige, katholische Kirche läßt sich auch dadurch nachweisen,

d) **daß die Katholiken Gebräuche und Einrichtungen, die theils der apostolischen Praxis, theils der jüdischen Synagoge entnommen waren, oder die sich auch durch den eigenthümlichen Schicksalsgang des Christenthums fixirt hatten, nicht nur eben deshalb festhielten, weil sie von Häretikern nicht beachtet wurden, sondern auch geflissentlich ausbildeten.** — Wir haben zum Theil schon gezeigt, und werden es im Artikel Klerus noch deutlicher zeigen, daß in der rechtgläubigen Kirche früh schon besondere Kirchenbeamte sich finden, und daß sich hier ein eigenthümlicher Lehrstand bildete, beides als Sitte, die schon im apostolischen Zeitalter begann, und aus der jüdischen Synagoge ins Christenthum überging. — Wir wissen nicht minder, daß bei den Katholiken die Märtyrer im hohen Ansehen standen, und daß man hier auf den öffentlichen gemeinschaftlichen Gottesdienst einen hohen Werth legte. — Von allem diesen finden wir das Gegentheil bei einzelnen häretischen Parteien, zuweilen auch mit nicht undeutlichen Winken, daß dieß von der rechtgläubigen Kirche gemißbilligt werde, und daß sie eben darum das von Häretikern Verachtete in Schutz nahm. Münter, in der oben angeführten Schrift p. 10, zeigt, daß wahrscheinlich die Basilidianer keine Bischöfe hatten, und bringt damit in Verbindung, daß dieselben nach dem Zeugnisse des Hieronymus die Briefe Pauli an den Titus und Timotheus nicht angenommen hätten. Er glaubt, dieß sei deshalb geschehen, weil in diesen Briefen Vorschriften über Kirchenämter enthalten seien, mit welchen Basilides und seine Nachfolger nicht zufrieden waren. — Auch führt Münter Stellen an, wo die Katholiken den Häretikern Vorwürfe machen, daß man bei ihnen einen sehr ungeregelten Lehrstand finde, daß heute einer Presbyter, morgen wieder Diaconus sei, und so umgekehrt. — Was nun die Märtyrer betrifft, so geht von Irenaeus und Epiphanius die Beschuldigung aus, daß die meisten Häretiker keinen Werth auf das Märtyrerthum gelegt hätten. Sie sollen nämlich den Grundsatz aufgestellt haben: „kein Unschuldiger könne leiden, und folglich sei das Märtyrerthum als eine göttliche Strafe für vorige, und selbst in einem andern Körper begangene Sünden anzusehen; es ermangele darum alles Verdienstlichen.“ —

Auch in den Formen des öffentlichen Gottesdienstes scheinen die Häretiker wesentlich von den Katholiken abgewichen zu seyn, was leicht erklärlich wird, wenn wir ihre Ansicht vom Judenthume, von der Person Jesu, von der heil. Schrift u. a. erwägen. Von letzterer verwerfen sie gewöhnlich das ganze A. T., und auch einzelne Theile des N. T. — Noch viele spätere Artikel, z. B. Klerus, Gebrauch der heil. Schrift in den gottesdienstlichen Versammlungen, Taufe u. a., werden zu ähnlichen Bemerkungen Gelegenheit geben. — Sie können, um es noch einmal zu wiederholen, zum Beweise dienen, daß der Ursprung kirchlicher Gebräuche nicht immer aus dem Juden- und Heidenthume abzuleiten sei, sondern daß sie auch in dem Eigenthümlichen des Christenthums und in den divergirenden dogmatischen Vorstellungen der rechtgläubigen Kirche und der häretischen Parteien ihren Grund haben.

III) Schlußanmerkungen.

a) Es folgt aus der Natur der Sache, daß sich dieser Artikel nicht bis auf unsre Tage herabführen läßt, indem der Einfluß der Häretiker auf den Cultus der katholischen Kirche, von welchem wir hier gesprochen haben, sich nur noch auf das erste Drittheil der christlichen Zeit bezieht, und die meisten häretischen Parteien, auf die wir uns bezogen, früh schon wieder verschwanden. Der spätere Begriff der Häresie, der sich neben der wachsenden römischen Hierarche bildete, ist ein ganz anderer. Er steht, genau betrachtet, im umgekehrten Verhältnisse. Die spätern sogenannten Häretiker hielten ungefähr das fest, was die erste christliche Kirche gepflegt und ausgebildet hatte, und die sogenannte herrschende Kirche verunstaltete und entweihete die frühere christliche Praxis. Daher war es auch die vom Papalsysteme erklärte Häresie, welche eigentlich die Reformation ins Leben rief.

b) Es ist merkwürdig, daß die Zeit der Kirchenverbesserung in Absicht auf Dogma und Ritual fast eben die Erscheinungen ins Leben rief, wie das beginnende Christenthum in Absicht auf die ihm entgegenstehenden Häretiker. Unter den Fanatikern und kleinern kirchlichen Parteien, die zu dem Protestantismus gerechnet werden, und zwischen den frühern Häretikern findet sich eine auffallende Aehnlichkeit. Wollte man eine Vergleichung der Schwärmer im Reformationszeitalter, der Anabaptisten, der spätern Quäker und Methodisten mit den Meinungen und Gebräuchen der frühern Häretiker anstellen, man würde in der That auf überraschende Aehnlichkeiten treffen, und einen immer wiederkehrenden Kreislauf der Ideen auch im Gebiete der Kirchengeschichte anerkennen müssen.

21.

Heilige.

Fest aller Heiligen.

I. Ursprung dieses Festes, frühere Feier desselben in der morgenländischen, wie in der abendländischen Kirche. II. Verschiedene Tage im Jahre, an welchen es in beiden Kirchen schon früher und noch jetzt gefeiert wird.

Literatur. Th. Ittig observ. de festo omnium sanctor. in Miscell. Lipsiens. Tom. I. p. 300 seqq. — Hospinian. de origine Festor. p. 142 seqq. (Unter den ältern Schriften dürfte die Darstellung Hospinians vorzüglich schätzbar seyn, besonders auch, weil man manches Specielle von dem Aberglauben der Heiligenverehrung mit angeführt findet.) — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterthümer p. 245 (nur kurz). — Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. III. p. 271.

I) Ursprung dieses Festes, frühere Feier desselben in der morgenländischen, wie in der abendländischen Kirche. — Wir haben im Art. Hagiolatrie gezeigt, daß zunächst aus dem Märtyrerthume die Verehrung der Heiligen hervorging, und dort haben wir auch die Ursachen angegeben, warum die Heiligenzahl so bedeutend werden konnte. Deshalb konnte man ihre Denktage nicht mehr einzeln feiern, und es wurde im Morgenlande bereits im IV. Jahrhundert eine Collectivfeier aller Märtyrer und Heiligen üblich. Die Erfinder dieses Festes sind die Griechen, und es ist Thatsache, daß sie schon im IV. Jahrhundert gleich nach Pfingsten ein allgemeines Fest aller Märtyrer und Heiligen gefeiert haben. Es war ihre Pfingstoctave oder unser heutiges Trinitatisfest. Man hat schon eine Homilie des Chrysostomus (Homil. LXXIV. de martyrib. totius orbis) auf diesen Tag, und Leo Allatius de hebd. et Domin. Graec. c. 31., hat mehrere Beweise für das Alter und die Benennung: *κυριακὴ τῶν ἁγίων* beigebracht.

Später bildete sich ein solches Fest in der abendländischen Kirche. Nach Constantins Uebertritt zum Christenthum wurden nicht nur viele christliche Kirchen neu erbaut, sondern auch mehrere heidnische Tempel niedergerissen, selbst wenn sie nicht unbedeutende Werke der Baukunst waren. Jedoch fühlte man zuweilen das Unschickliche eines solchen Verfahrens. So verbot Kaiser Honorius zwar alle heidnische Opfer,

und ließ auch mehrere Tempel niederreißen, jedoch machte er eine Ausnahme mit dem prächtigen Pantheon, welches M. Agrippa, der römische Consul, dem Kaiser Octavian zu Ehren hatte erbauen lassen, nachdem dieses durch Besiegung des M. Antonius zur Alleinherrschaft Roms gelangt war. Darin stimmen alle Nachrichten überein, daß Papst Bonifacius IV. im J. 610 dieses Pantheon (wovon sich eine kurze und klare Schilderung in Funk's Real=Schullexikon findet, Art. Pantheon), das er sich früher vom Kaiser Phokas hatte schenken lassen, für den christlichen Cultus einrichtete, und der heiligen Jungfrau und den Märtyrern und Heiligen weihete. Diese Kirche ist dieselbe, welche unter dem Namen Rotonda oder Maria dei Martiri als der einzige unbezweifelte Ueberrest des heidnischen Alterthums noch vorhanden ist.

II) **Verschiedene Tage im Jahre, an welchen in der morgen= und abendländischen Kirche dieses Fest früher schon und noch jetzt gefeiert wird.** — Die Griechen feiern dieses Fest am Sonntage nach Pfingsten. Sie haben dabei die Idee des heiligen, des göttlichen Geistes als zur Trinität gehörig mit im Auge. Nach Basilius des Großen (tractat. de spirit. s. Amphiloch. c. 16.) rührt alle Heiligung vom heiligen Geiste her, und auch die heiligen Kräfte (*δυνάμεις ἅγιαι*, d. h. höhere Geister) sind nicht von Natur heilig, sondern haben ihre Heiligkeit vom heiligen Geiste. Die Heiligkeit liegt außer ihrem Wesen (*ἔξωθεν τῆς οὐσίας*), und rührt blos von der Theilnahme des heiligen Geistes her. — Unter den Heiligen werden vorzugsweise die vom Geiste Gottes wiedergebornen, erleuchteten und erwärmten Menschen verstanden. Ihre Erscheinung ist ein Beweis von der fortdauernden Gnadenwirkung des heiligen Geistes und sie können mit Recht die Zöglinge und Herolde des heiligen Geistes genannt werden. Die Idee selbst ist trefflich und dem Geiste des Christenthums und der ältern Kirchenlehrer vollkommen entsprechend. Nur scheinen die Griechen darum Tadel zu verdienen, daß sie diese verließen, und, wie wir im Art. Hagiolatrie gezeigt haben, die Heiligenverehrung viel weiter getrieben, als anfangs die Lateiner. Noch jetzt ist dieser Tag als Aller=Heiligenfest beibehalten, und heißt im griechischen Kirchenkalender: *ἡ κυριακὴ πρώτη μετὰ τὴν πεντεκοστὴν, ἤτοι τῶν ἁγίων πάντων, ἤτοι τοῦ Ματθαίου*, das letztere, weil mit diesem Sonntage die Evangelien aus dem Matthäus anfangen. Vgl. Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche Thl. 3. p. 184.

Daß im Abendlande ursprünglich der 12. Mai zur Feier des Allerheiligenfestes bestimmt war, daß es aber späterhin auf den ersten November verlegt worden, ist ebenfalls einstimmige Meinung der Gelehrten. Nur über die Zeit der Verlegung herrscht Verschiedenheit. Fast in allen heortologischen Schriften wird auf die Auctorität des Martyrologii Romani Calend. Nov. p. 195 angenommen, daß sie von Gregor IV. im J. 834 oder 35 auf den Antrag Ludwigs des Frommen auf den ersten November aus dem Grunde sei verordnet worden, weil die Landleute in dieser Jahreszeit mehr Muße und Mittel zur würdigen Feier eines so wichtigen Festes hätten. Allein schon Fronto, Saussay, Meratus u. a. haben gezeigt, daß dieß bereits von Gregor III. geschehen sei, daß schon das Martyrol. Bedae († 735) dessen erwähne,

bildung der jüdischen Synagoge nach den Bemühungen scharfsinniger Gelehrten noch immer in ein gewisses Dunkel gehüllt, so stimmen doch die Meisten darin überein, daß ihr Ursprung in die Zeiten der babylonischen Gefangenschaft, oder bald darauf falle, daß sie aus den Prophetenschulen hervorgingen, und in der That ein Mittel wurden, den Mosaismus mehr zu vergeistigen und für sittliche Zwecke wichtig zu machen. Im Zeitalter Jesu gab es an jedem nur einigermaßen bedeutenden Orte eine oder mehrere Synagogen. Luc. IV, 16. 17. belehrt uns, daß Jesus daselbst auch zuweilen lehrte. Seine Reden, die er bei dieser Gelegenheit hielt, waren kräftig und machten jedesmal einen starken Eindruck auf die Gemüther der Zuhörer. Auch müssen wir die Synagogen nach Jesu Tode als Pflanzschulen für seine entstehende Kirche ansehen. (Winers biblisches Reallexikon Art. Synagoge.) In ihnen bildete das Vorlesen von Abschnitten des A. T. den vorzüglichsten Stoff der Belehrung und Erbauung; eine Sitte, die auch später in die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen überging. Zuerst wurde natürlich das A. T. vorgelesen, und zwar besonders der prophetische Theil desselben als Hinweisung auf den Messias; später geschah dieß auch mit den Schriften des N. T. Da hier nicht der Ort ist, über Entstehung der N. T. Bücher, über die Ausbildung des Kanons und ähnliche Puncte zu sprechen, so sei im Allgemeinen nur so viel bemerkt: Sobald Paulus den Gegensatz eines N. T. Bundes angeregt, und auch die übrigen Apostel dafür gewonnen hatte, konnte die Idee heiliger Schriften für denselben nicht fehlen. Das Erscheinen mehrerer Biographieen Jesu Luc. 1, 1 ff., die Sitte der Apostel, Sendschreiben an einzelne Gemeinden ergehen zu lassen, die von diesen sehr hoch geachtet, später auch Andern mitgetheilt wurden, wovon sich schon Spuren im N. T. finden (2 Petr. 3, 15—16. 1 Theſſ. 5, 27. Coloſſ. 4, 16.) konnte leicht auf den Gedanken führen, eine Zusammenstellung von Büchern zu veranlassen, die als καινὴ διαθήκη der παλαιὰ διαθήκη entspreche. Auch die früh üblich gewordene Eintheilung der N. T. Schriften in εὐαγγέλιον und ἀπόστολος macht sich leicht als ein Analogon der A. T. Eintheilung in νόμος und προφῆται bemerklich. Daß nun diese Bücher früh schon die Ehre erhielten, neben dem A. T. entweder einzeln oder später in vollständiger Sammlung vorgelesen zu werden, dafür ist zunächst der Beweis zu führen. Die erste bestimmte Nachricht von öffentlichen Vorlesungen der evangelischen und apostolischen Denkwürdigkeiten neben den Propheten des A. T. findet man beim **Justinus Martyr. Apolog. I. c. 67. v. 222.** edit. Oberthür. Man vergleiche damit u. a. die gelehrte Abhandlung von **G. B. Winer, Justinum Mart. evangeliis canonicis usum fuisse ostenditur. Lips. 1819.** Gewöhnlich nimmt man an, daß diese Apologie gegen das Jahr 140 geschrieben sei, und wenn man nun berechtigt ist, aus der Angabe Justins zu schließen, daß diese Sitte schon früher Statt fand, so ist die Gewohnheit, Evangelien und Briefe der Apostel in den Gemeindeversammlungen der Christen vorzulesen, schon sehr alt. Tertullian, fast gleichzeitig, erwähnt auch **Apologet. c. 39.** die **commemoratio literar. divinar.**, und der Zusammenhang lehrt, daß er hier das A. und N. T. meint. Noch deutlicher redet davon Tertullian in andern Stellen, z. B. **de anima c. 9. — de**

praescript. haeretic. c. 41. Noch mehrere Beweise aus der darauf folgenden Zeit findet man bei Bingh. Vol. VI. l. 14. c. 3. §. 21. gesammelt. — Auch über die Art und Weise dieses Vorlesens fehlt es nicht ganz an Nachrichten in dem frühen christlichen Alterthume. Es geschah nämlich in einer allgemein verständlichen Sprache. Traf es sich, daß eine vorzulesende Schrift in einer solchen Sprache abgefaßt war, die nicht allen in der Gemeinde bekannt seyn konnte, so ward sie verdolmetscht, so wie bei den Juden das A. T. in hebräischer Sprache vorgelesen, sogleich in die Ortssprache übergetragen wurde. S. Vitringa de Synag. Veter. p. 10. Paulus giebt hierüber schon 1 Cor. 14, 1—20. gewisse Vorschriften, aber die Veranlassung dazu ist unbekannt. Auf jeden Fall aber empfiehlt er, beim Vortrag eine Allen verständliche Sprache zu gebrauchen. Mit dem jetzt Gesagten stimmt ganz überein, was Neander in seiner Kirchengeschichte 1. B. 2. Abthl. p. 250 bemerkt: „Die Schrift wurde vorgelesen in der Sprache, die Alle verstehen konnten; das waren in den meisten Gegenden des römischen Reichs die griechische oder die lateinische. Wo diese Sprachen nur von einem Theile der Gemeinde, nur von den Gebildeten — von den Uebrigen nur die alte Landessprache verstanden wurde, wie in manchen ägyptischen und syrischen Städten, waren kirchliche Uebersetzer, wie in den jüdischen Synagogen angestellt, welche das Vorgelesene gleich in die Landessprache übertrugen, damit es allgemein verständlich werden sollte." Vergl. den Art. Hermeneuten. — In gleicher Absicht wurden auch früh schon Uebersetzungen des N. T. veranstaltet, von welchen die syrische Peschito und die lateinische Itala ein hohes Alter haben. Durch sie konnte eben das geleistet werden, was die griechisch redenden Juden durch ihre Septuaginta gewannen, wenn vom A. T. Gebrauch gemacht wurde. Wie wenig günstig ist also das frühe christliche Alterthum jenen Kirchen, die sich auf dasselbe berufen, um die Nothwendigkeit einer fremden gottesdienstlichen Sprache davon abzuleiten!

Doch die Sitte, biblische Abschnitte in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen vorzulesen, empfahl sich nicht nur als Nachahmung einer frühern Anbetungsweise, sondern sie war auch an sich höchst nützlich und wichtig. Das Vorlesen der Schrift war darum so bedeutungsvoll, weil man jeden Christen damit bekannt zu machen wünschte, und doch bei der Seltenheit und Theurung der Handschriften und der Armuth einer großen Zahl der Christen, — oder weil auch nicht alle lesen konnten, — es sich nicht thun ließ, die Bibel selbst in Aller Hände zu bringen. Das öftere Anhören derselben sollte daher bei Vielen die Stelle des eigenen Lesens vertreten. Man kann also den Grund leicht einsehen, warum die älteste Kirche, und warum auch noch die spätern Jahrhunderte eine so große Wichtigkeit auf die sogenannten biblischen Lectionen legte, da ja die Schwierigkeit, auf eine wohlfeile Art die Bibelworte zu vervielfältigen, noch lange fortdauerte, und die Bildung vieler spätern Christen eher geringer als vollkommner angeschlagen werden muß.

II) Welche biblische Bücher, und in welcher Ordnung sie vorgelesen wurden. — Um nicht zu weit in das Gebiet der A. und N. T. Einleitungswissenschaften abzuschweifen, müssen wir hier kurz bemerken, daß, wie sich früher für das A. T. die

Begriffe von canonischen und apokryphischen Büchern gebildet hatten; dieß auch zeitig schon für das N. T. geschah. — Als canonische Bücher des A. T. galten vorzüglich die unter dem Namen von *νόμος* und *προφῆται* bekannt waren, wovon die erstern in den Synagogen die Lesestücke unter dem Namen der Paraschen, die letztern die Haphtharen darboten. Für die sogenannten *ἁγιόγραφα*, einer dritten Classe der Bücher des A. T., scheint ohne Bedenken angenommen werden zu können, daß die Juden durch das Wort Ketubim (spätere Benennung einer besondern Bücherclasse) die Bücher ihres Canons bezeichnen wollten, welche in der Regel nicht zu Vorlesungen in der Synagoge gebraucht wurden; theils, weil sie schon eine andere Bestimmung hatten, theils, weil der Inhalt derselben weniger praktisch, und für alle Volksclassen passend schien. In der christlichen Kirche scheint man den Ausdruck *γραφεῖα*, *ἁγιόγραφα* vor dem IV. Jahrhundert nicht gekannt, den Unterschied im Gebrauche aber entweder ignorirt, oder, wie Gregor von Nazianz, verworfen zu haben. Man findet wenigstens kein Beispiel, daß man die *ἁγιόγραφα* mit den Apokryphen in eine Classe gesetzt, und sie vom officio ecclesiastico ausgeschlossen habe. Mit der Idee aber eines Ausscheidens und einer gewissen Auszeichnung der biblischen Bücher zu Vorlesungen in gottesdienstlichen Versammlungen war man also schon aus der jüdischen Synagoge vertraut. Bald sollten auch die Christen auf eine ähnliche Ausscheidung der Bücher geführt werden, welche sie nach und nach als heilige Schriften für die neue Religionsverfassung ansehen lernten. Die Häretiker nämlich, besonders die, welche dem Gnosticismus angehörten, verwarfen nicht nur häufig das A. T., sondern sie behandelten auch die einzelnen Theile des N. T. höchst willkührlich, verfälschten sie, oder gaben untergeschobene Bücher für ächte schriftliche Erzeugnisse der Apostel aus, um aus ihnen ihre eigenthümlichen Ansichten zu erweisen. Dadurch sahen sich nun diejenigen Lehrer und Gemeinden, welche den Gegensatz zu diesen ketzerischen Behauptungen bildeten (später den Namen der rechtgläubigen Kirche führend), veranlaßt, ihre Aufmerksamkeit schärfer auf diejenigen Bücher zu richten, die man als Unterrichtsquellen für den christlichen Glauben und das christliche Leben betrachtete. — Nimmt man nun an, daß diese Befehdungen gegen die genannten heiligen Bücher von Seiten der Häretiker vorzüglich in die letzte Hälfte des II. und besonders in das III. Jahrhundert fallen, wo schon die Schriftvorlesungen in den gottesdienstlichen Versammlungen gewöhnlich waren; so läßt sich einerseits erklären, daß man das bereits gewöhnliche Regulativ festhielt, nach welchem vom A. T. nur die unter dem Namen des Gesetzes und der Propheten angeführten Bücher vorgelesen wurden, sondern daß sich auch in Absicht auf das N. T. neben der alten Eintheilung in *εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολος* eine ganz neue bildete, und daß man nach angestellten Untersuchungen über den Kanon des N. T. die dahin gehörigen Bücher in *ὁμολογούμενα*, *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα* eintheilte. (S. Euseb. h. e. l. III. 25. und zur Erläuterung l. III. 3. u. 24.) Erklärlich aus den eigenthümlichen Erscheinungen im Laufe dieser Zeit nahm das Wort *κανών* die Bedeutung an, daß es bald von wirklich apostolischen Schriften, bald von Büchern, die würdig wären, öffentlich vorgelesen zu werden, bald auch von schriftlichen Urkunden gebraucht wurde,

denen ein legislatives Ansehen für den Lehrbegriff zukomme. Hieraus wird es klar, wie sich in der christlich-rechtgläubigen Kirche für die biblischen Vorlesungen in den öffentlichen Christenversammlungen folgende Grundsätze bildeten:

A) **Vorzugsweise wurden canonische Bücher vorgelesen, und zwar**

a) **des A. T.** Hier hielt man sich wohl an das schon vorhandene jüdische Regulativ, und als allgemeine Regel kann angenommen werden, daß die Bücher der Weisheit, Jesus Sirach, Judith, Tobias, die Maccabäer u. a. als nicht zum Kanon gehörig, oder als nicht authentisch, mithin auch nicht vorzugsweise zum Vorlesen geeignet, betrachtet wurden. Man gestattete zwar die Vorlesung derselben hin und wieder, empfahl sie auch den Katechumenen zum fleißigen Lesen; bediente sich ihrer aber in der Apologetik, Dogmatik und Polemik entweder gar nicht, oder nur als einer seltenen Ausnahme.

b) **Des N. T.** — Wir setzen hier als bekannt voraus, welche Bücher man zu den Homologumenen, Antilegomenen, und zu den durchaus verdächtigen rechnete. Die erste Gattung brauchte man ohne Bedenken zu öffentlichen Vorlesungen, und bediente sich für sie *κατ' ἐξοχὴν* des Ausdrucks canonisch. Auch die Antilegomenen, bei welchen die entstandenen Bedenklichkeiten minder wichtig waren, erkämpften sich nach und nach die Rechte der Homologumenen, so, daß sich seit dem IV. Jahrhundert der Streit über ihre Canonicität verlor. Die Lehrer der orientalisch-griechischen Kirche bequemten sich immer mehr und mehr nach der günstigen Meinung von den einzelnen Antilegomenen. Von dieser Zeit an las man wohl ungefähr dieselben N. T. Bücher in den öffentlichen christlichen Versammlungen vor, die noch jetzt unsern Canon ausmachen. Nur die Apokalypse macht hin und wieder eine Ausnahme. Größtentheils übereinstimmend mit dem eben Gesagten sind die Nachrichten aus den Constit. apost. l. 2. c. 57. — Das allgemeine Nicänische Concilium beschäftigt sich weder mit dem Canon, noch auch mit Festsetzung der Lectionen; aber es ging von dem Principe aus, daß in der christlichen Kirche alles auf die Auctorität der evangelischen und apostolischen Schriften und der alten Propheten zurückgeführt werden müsse. S. Theodoret. h. e. l. 1. c. 7. — Ausführlicher sind hier einige Provinzialsynoden, z. B. Conc. Laod. can. 59., wo 60 canonische Bücher des A. und N. T. namentlich angeführt sind. Jedoch hat man gegen die Aechtheit dieses Canons erhebliche Zweifel erhoben. Bingh. l. l. Vol. VI. l. XIV. c. 3. p. 92, hat diese Bücher im Auszuge mitgetheilt, und wir wollen das Verzeichniß davon hersetzen, weil es doch in jedem Falle als ein Wahrscheinlichkeitsbeweis gelten kann, was ungefähr als üblich um diese Zeit die kirchlichen Lectionen betreffend mag angesehen worden seyn: I) A. T. — Fünf B. Mosis — Jesus Naue. — Judices. — Ruth. — Esther. — Regum. 1 et 2. — Regum 3 et 4. — Paralipomenon 1 et 2. — Esra 1 et 2. — Psalmi — Prov. Salomon. — Ecclesiastes. — Canticum canticor. — Job. — XII. Prophetae. — Jesaias. — Jeremias et Baruch, lamentationes et epistolae. — Ezechiel. — Daniel. — II) N. T. 4 Evangelien, — die Apostelgesch. — 14 Briefe Pauli. — 1 ad Rom. — 2 ad Corinth. — 1 ad Galat. — 1 ad Ephes. — 1 ad Philip-

pens. — 1 ad Colossens. — 2 ad Thessalonic. — 1 ad Hebr. — 2 ad Timoth. — 1 ad Tit. — 1 ad Philemon. — Aus diesem Verzeichnisse erhellt, daß die Apokryphen und die Apokalypse übergangen sind. Die einzelnen Vorsteher und Lehrer der Kirche, die sich mit Aufzählung der canonischen, zum Vorlesen bestimmten Bücher beschäftigen, hat Augusti Thl. 6. p. 47 namhaft gemacht, und die Stellen aus ihren Schriften, die sich darauf beziehen, angeführt. In der griechischen Kirche ist Athanasius bis Johannes Damascenus; in der lateinischen Augustinus bis Isidor von Sevilla; in der syrischen Kirche Jacob Edessenus bis Ebed Jesu genannt. Aus der Vergleichung dieser Stellen gewinnt man ungefähr dasselbe Ergebniß, welches in den erwähnten Synodalbeschlüssen sich findet. — Ein anderer Hauptgrundsatz in Beziehung auf die öffentlichen kirchlichen Vorlesungen, war:

B) **vermischt aus dem A. und N. T. biblische Abschnitte zu wählen.** — Erinnern wir uns noch einmal an das bereits oben Angedeutete, so läßt sich dieser doppelte Grundsatz genügend aus dem Bestreben der rechtgläubigen Kirche erklären, dem Gnosticismus, wie dem Manichäismus in ihren zerstörenden Wirkungen in Absicht auf die biblischen Bücher entgegen zu treten. Bingh. Origin. l. XIV. c. 3. §. 2. führt nur eine Ausnahme von dieser Observanz an, nachdem er den gleichen Gebrauch des A. und N. T. in mehrern Kirchen nachgewiesen hat; nämlich die römische Kirche. Diese habe 400 Jahre hindurch bis auf den Papst Cölestin keine A. T. Lectionen gebraucht, sondern es seien nur die Evangelien und Episteln vorgelesen worden.

Nach diesen Grundsätzen sollte es allerdings befremden, wenn auch nicht-biblische Bücher erwähnt werden, die in den öffentlichen Christenversammlungen vorgelesen wurden. Allein achtet man auf die Erklärung darüber, daß diese nur als erbauliche, lehrreiche Schriften betrachtet wurden, die aber nicht für göttlich, d. h. als Regulative des christlichen Glaubens und Lebens galten; erwägt man ferner, daß diese Gewohnheit nie allgemein war; daß die eigenthümlichen Schicksale und herrschende Meinungen der Kirche manches schriftliche Erzeugniß zu öffentlichen Vorlesungen bestimmte, so darf es uns nicht befremden, wenn wir hin und wieder von nicht apostolischen, apokryphischen und andern Schriften hören, die neben den canonischen des A. und N. T. vorgelesen wurden. Bingh. l. XIV. c. 3. §. 14. führt dergleichen Schriften mehrere an, zugleich mit den nöthigen Beweisstellen aus den Kirchenvätern und Kirchenhistorikern. Dahin gehören die *ἀποκάλυψις* oder revelatio Petri, die *διδαχή* oder *διάταξις τῶν ἀποστόλων*, die Schrift des apostolischen Vaters Hermas, betitelt *ὁ ποιμήν* - Pastor, der erste Brief des Clemens Romanus an die Corinther. Auch wurden später die Homilien berühmter Kirchenlehrer vorgelesen. Recht eigentlich gehören aber hierher in der Periode der Christenverfolgungen die Lebensgeschichten der Märtyrer, woraus die sogenannten Martyrologien entstanden. (S. den Art. Märtyrer, Märtyrerfeste.) Nicht minder pflegte man auch die Symbola publica und regulas fidei, die Sendschreiben der Bischöfe, die Verordnungen der Kaiser und Regenten öffentlich vorzulesen, wovon sich bis auf unsre Zeit Spuren im christlichen Cultus erhalten haben. Jedoch darf man

nie vergessen, daß durch derartige Vorlesungen den biblischen Lectionen nichts von ihrem Ansehen geraubt wurde, da jene oft nur lokal und temporel waren, und in der spätern Zeit verschwanden, wo die Bibelabschnitte immer ihr altes ehrwürdiges Ansehen behaupteten. Man vgl. Bingh. Origin. l. XIV. c. 3. §. 14. mit der Aufschrift: **Quid in ecclesia sub titulo lectionum legi potuerit vel non potuerit.** — Augusti's Denkwürdigkk. Thl. 6 p. 95 ff.

Eine andere Frage ist nun: **In welcher Ordnung wurden die biblischen Bücher vorgelesen?** Daß diese Frage nicht von den ersten Zeiten des Christenthums gelten kann, wo man höchstens nur einzelne Bücher von dem spätern N. T. Canon kannte, versteht sich von selbst. Auch ist es nicht ganz klar, ob sich die ersten Christen bei dem vorherrschenden Gebrauche des A. T. der gewohnten Paraschen- und Haphtharen-Abtheilung mögen bedient haben. Die Bischöfe bestimmten zunächst, welche Abschnitte aus der heiligen Schrift sollten vorgelesen werden, eine Observanz, die auch noch in der Periode Statt fand, wo der Bibelcanon schon geregelt war. Ueberhaupt war durch den Canon nur festgesetzt, welche Bücher, nicht aber, in welcher Ordnung dieselben entweder ganz oder theilweise sollten verlesen werden. Dieß wurde der Einsicht des Bischofs, den besondern Verhältnissen der Zeit und des Ortes, oder auch einer gewissen üblich gewordenen Observanz überlassen. Jedoch muß sich schon früh eine Art von Ordnung für diese Vorlesungen gebildet haben; denn Augustin Serm. 144, vgl. 143, de tempore erzählt: „er habe am Charfreitage, wo man sonst die Leidensgeschichte Jesu nach dem Matthäus vorlas, dieselbe Geschichte in einer Harmonie aus allen 4 Evangelisten vortragen lassen. Allein das Volk habe sein Mißfallen darüber bezeugt, und sei in Verwirrung gerathen. Er habe es darum bei dem alten Gebrauche bewenden lassen müssen. — Wir finden also hier schon die Spur einer bestehenden Observanz, und auch bereits die Erscheinung, daß sich das Volk gewöhnlich das Alt-Herkömmliche nicht gern nehmen läßt. Darum möchte für die spätere Zeit die oben erwähnte bischöfliche Anordnung für die biblischen Lectionen mit der Einschränkung verstanden werden müssen, daß diese Anordnung mehr für außerordentliche Fälle, und besonders für den Psalter galt, von welchem bald besonders die Rede seyn wird.

In Beziehung auf die Ordnung, in welcher die biblischen Bücher vorgelesen wurden, findet sich zunächst die Eigenthümlichkeit, daß man für bestimmte Feste und Feierlichkeiten auch besondere Vorlesungen hatte. Bingh. Origin. l. XIV. c. 3. §. III. behandelt in dem §. überschrieben: **Certis temporibus et solemnitatibus certae lectiones praescriptae** diese Observanz sehr gründlich. Man lernt daraus, daß für das Osterfest die Auferstehungsgeschichte, und zwar so bestimmt war, daß man die Evangelisten der Ordnung nach auf einander folgen ließ. **August. Serm. 140—194. Fer. III.** — In der **Quinquagesima** (Zeit zwischen Ostern und Pfingsten) war die Apostelgeschichte als ordentliche Lection eingeführt, wofür auch wieder Augustin Gewährsmann ist. Dasselbe bemerkt Chrysostomus hom. 68. und sagt ausdrücklich, *νόμος τῶν πατέρων* gebiete, die Vorlesung dieses Buchs mit Pfingsten zu beschließen. — Auch im Occidente bestand dieselbe Einrichtung, mit dem Unterschiede, daß man die Apostelgeschichte in Verbindung mit der

Apokalypse vorlas, wobei jedoch die Rogationes (s. den Art. Himmelfahrt) und einige andere Tage ausgenommen waren. Das Conc. Toletan. IV. a. 638. c. 16., bedroht sogar diejenigen, welche die Verbindung dieser Bücher während der Quinquagesima vernachlässigen würden, mit gewissen Strafen. In der Quadragesimalfasten wurde in der Regel die Genesis vorgelesen, wie Chrysostomus und Augustin bezeugen. — Schon im III. Jahrhundert war das Buch Hiob für die Leidenswoche bestimmt. Origenes in Jobum l. I. p. 366. Auch Ambrosius berichtet, daß in der hebdomas magna das Buch Hiob und der Prophet Jonas gelesen würden. Ueberhaupt ermahnt Chrysostomus seine Zuhörer, daß sie in den Wochentagen in ihren Häusern diejenigen Texte lesen sollten, von welchen sie wüßten, daß sie in den nächsten gottesdienstlichen Versammlungen würden vorgelesen werden (Hom. 10. in Joann.), woraus man schließen darf, daß den Zuhörern eine gewisse feste Leseordnung bekannt gewesen sei. Man muß also früh schon, wenigstens für die feierlichen Zeiten im Jahre, das aus der Bibel Vorzulesende bestimmt haben, und die sogenannten kirchlichen Lectionarien, von welchen sogleich die Rede seyn wird, müssen ein hohes Alter haben.

III) **Schriftliche Auszüge der biblischen Lectionen oder die sogenannten kirchlichen Lectionarien.** — Reichten unsre Codices weiter bis in das VI. Jahrhundert herauf, so würden sie uns schon einigermaßen davon belehren können, welche N. T. Abschnitte in den gemeinschaftlichen Christenversammlungen vorgelesen wurden; denn die *ἀναγνώσματα* sind am Rande angegeben, wie das mit den masoreth. Handschriften des A. T. in Ansehung der Paraschen und Haphtharen der Fall ist. Wir müssen uns darum nach ältern und zuverlässigern Quellen umsehen, aus welchen die Abschreiber und Besitzer solcher Handschriften geschöpft haben. Dahin gehören zunächst die ältesten N. T. Uebersetzungen, die syrische und lateinische, wovon die erstere ziemlich vollständig mit den Anagnosmen-Angaben versehen ist. An sie, wie an den Abschriften zu kirchlichen Lectionen aus dem N. T., muß man sich halten, wenn man sich über die Beschaffenheit der Lesestücke in der ältesten christlichen Kirche unterrichten will. Wir machen hier nochmals bemerklich, daß man sich anfangs an keine besondere Leseabschnitte band, s. Justin. Martyr. Später aber ahmte man die jüdische Synogogalsitte nach, und behielt die einmal gebrauchten Texte auch für die folgenden Jahre bei, woraus die von uns zu besprechenden Schriften entstanden. Sie sind älter, als unsre Codices, und haben auch für die N. T. Kritik, so wie in anderer Beziehung, Werth.

Vor dem IX. Jahrhundert war bekanntlich die scriptio continua Schreibart der Griechen und Römer. Es fanden bei ihr Uncial-Buchstaben Statt, ohne Interpunction und mit wenigen Ausnahmen selbst ohne Accentuation. Bei einer solchen Schreibart aber war das öffentliche Vorlesen besonders bei dem immer größern Verfall der Wissenschaften und Literatur nicht ganz leicht. Daher sagt auch Hug in seiner Einleitung ins N. T. Thl. 1. §. 44.: „Es war wirklich eine schwere Aufgabe für einen Anagnosten, der nicht wohl unterrichtet war, die Bibel in den öffentlichen Versammlungen ohne Unterscheidungszeichen zu lesen. Um dieser Unbequemlichkeit zu begegnen, kam der Alexandrinische Diacon Eutha-

lius auf den Gedanken, eine neue Textabtheilung *κατὰ στίχους* zu machen, die sich bald weit verbreitete. Er beschreibt sein Unternehmen selbst in einem Aufsatze, welchen Laur. Alex. Zaragni in den collectan. monum. veter. Eccles. graec. Romae 1698. 4. — und Galandus in Bibliothec. Patr. et Antiq. scriptor. Tom. X. Venet. 1744. fol. anführen. Die von ihm bewirkte Bequemlichkeit bestand darin, daß er gerade so viel Worte auf eine Zeile setzte, als ununterbrochen gelesen werden mußten, um die Schrift selbst deutlich vorzulesen. Hug. l. l. giebt Tit. II. 2 und 3 als erläuterndes Beispiel. — Dieß nannte Euthalius *στιχηδὸν γράψαι*, und diese Art zu schreiben *στιχομετρίαν*. Am Ende jedes biblischen Buches wurde dann die Zahl der Stichen bemerkt. Auf diese Art hatte er 462 die paulinischen Briefe vollendet. Bald darauf fing er auch an, die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe eben so abzutheilen. Was er in dieser Beziehung für die Evangelien mag geleistet haben, ist unbekannt geblieben, entweder weil seine Arbeit verloren gegangen ist, oder noch in irgend einer Bibliothek verborgen liegt. Diese Euthalische Stichometrie fand allgemeinen Beifall, und kam häufig in Gebrauch. Da uns hier diese Arbeit nur in sofern interessirt, als sie ein Beweis ist, welche Wichtigkeit man den biblischen Lectionen im christlichen Cultus beilegte, so übergehen wir alles das, was Hug bei dieser Gelegenheit für N. T. Isagogik so trefflich bemerkt, und berühren blos, daß die Apostelgeschichte in 16 Anagnosen, der Brief Jacobi in 2, der Brief Petri in 1. u. s. w. zerfällt. Hieraus ergiebt sich, daß diese Anagnosen oft mehrere Capitel umfaßten, und ziemlich lang waren.

War man nun so sorgfältig hinsichtlich der Anagnosen bei dem sogenannten *ἀπόστολος*, so mußte dieß nicht minder der Fall bei dem *εὐαγγέλιον* seyn. Läßt sich auch nicht behaupten, daß die sogenannten evangelischen Harmonien aus einem rein-liturgischen Bedürfnisse hervorgegangen sind; so kann doch der Gebrauch evangelischer Synopsen beim öffentlichen Gottesdienste auf das Bestimmteste nachgewiesen werden. Vid. Augustin. serm. 139 et serm. 144. de tempore. — Ueber das *διατέσσαρον* des später so verrufenen Tatian (verfertigt im J. 176), so wie über das spätere des Ammonius Saccas oder eines andern gleichzeitigen christlichen Lehrers Ammonius zu Alexandrien, sind zu vergleichen Augusti's Denkwürdigkk. Thl. 6. p. 125 ff. — Eusebius von Cäsarea (IV. Jahrhundert) bearbeitete ebenfalls eine solche Harmonie, und legte die Handschrift des Ammonius dabei zu Grunde. Sie zerfiel in 10 Classen oder Tabellen, die den Namen *κανόνες* führten, welche zugleich bestimmten, was alle 4, was 3, was 2 Evangelisten gemeinschaftlich hatten, oder was nur in einem enthalten war. Kleinere Abtheilungen hießen *κεφαλαία*. Euthymius, Theophylaktus u. a. bedienen sich für die größern Sectionen des Namens *τίτλοι*, und Andreas von Cappadocien nennt sie *λόγους*. Suidas sagt ausdrücklich: *τίτλος διαφέρει κεφαλαίου*, und er giebt an, daß Matthäus 68 Titel und 355 Capitel; Markus 49 Titel und 336 Capitel; Lukas 83 Titel und 342 Capitel; Johannes 18 Titel und 232 Capitel enthalte. Den Namen *τίτλοι* erhielten diese Abschnitte wahrscheinlich deshalb, weil ihnen eine kurze Inhaltsanzeige vorgesetzt war. In den meisten Handschriften sind sowohl die *τίτλοι* als *κεφαλαία* angegeben. Mit den früher ausge-

wählten Kirchenlectionen gingen später verschiedene Veränderungen in der Art vor, daß man sie um vieles abkürzte. Als sich der Ceremonialritus vergrößerte, so hob man nur gewisse Stücke aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen aus, die zuweilen sehr klein waren. Einen solchen Codex hieß man ἐκλογώδιον, in Beziehung auf die Evangelien allein εὐαγγελιστάριον, in Beziehung der andern Bücher πραξαπόστολος. Man sieht also, daß wenn auch früher die Kirchenlectionen aus größern codicibus abgelesen wurden, weshalb auch die Anagnosen ad marginem bemerkt waren, man doch häufig von dieser Sitte abging, und einzelne Auszüge zum Behufe der kirchlichen Lectionen machte, die, wie wir oben gesehen haben, aus dem A. und N. T. entlehnt wurden. Dieß sind nun die sogenannten kirchlichen Lectionarien, die genau auf gewisse Theile des Cultus berechnet waren. Hug l. l. Thl. 1. p. 248, daß sie bei den Lateinern schon um die Mitte des V. Jahrhunderts vorhanden waren; bei den Griechen aber erst im VIII. Jahrhundert vorkommen. Wer sich von den Lectionarien der verschiedenen Kirchensysteme in den frühern christlichen Jahrhunderten, z. B. in der syrischen (die ihre Lectionen für die ältesten aus der Mutterkirche zu Jerusalem hielt), in der lateinischen, griechischen und gallischen Kirche näher unterrichten will, findet gute Bemerkk. in Augusti's Denkwürdigkeiten 6. Thl. p. 133 ff.

IV) Personen, welche diese biblischen Abschnitte in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen vorlasen. (S. den besondern Art. Lector.)

V) Eigenthümlicher Gebrauch des Psalters für kirchliche Lectionen. — Kein biblisches Buch ist so häufig, theils im jüdischen, theils im christlichen Cultus zum liturgischen Gebrauche benutzt worden, als die Psalmensammlung, oder das sogenannte Psalterium. Wir scheiden darum auch das dahin gehörige Material so, daß wir hier mehr die Psalmen als biblische Lectionen in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen und bei andern Feierlichkeiten betrachten, indem der Abschnitt Psalmodie im Artikel Hymnologie diese religiösen Gedichte als Gesänge behandelt. Es darf uns aber diese Erscheinung keineswegs befremden, wenn wir uns nur daran erinnern, daß diese Erzeugnisse der religiös-jüdischen Dichtkunst bereits im Tempel wie im Synagogalgottesdienste der Juden von großer Wichtigkeit waren. Waren die ersten Bekenner des Christenthums meistens Palästinenser, wie natürlich läßt sich dann ihre Liebe für diese Gedichte erklären. Schon das N. T. weist auf ihren frühen Gebrauch in der christlichen Anbetungsweise hin. (S. die dahin gehörigen Stellen im Art. Psalmodie.) Was den Sprachgebrauch betrifft, so brauchte man ψαλμός und ψαλτήριον synonym, wie ungefähr das Wort εὐαγγέλιον, welches man bald von allen 4 Evangelien, bald aber auch von einzelnen Lesestücken aus den Evangelien brauchte. Doch scheint Hieronymus besonders das Wort Psalterium in Umlauf gebracht zu haben. Die alte Eintheilung der Psalmen in 5 Bücher scheint auf die christliche Liturgie wenig Einfluß gehabt zu haben. Häufiger werden die Psalmen gezählt entweder mit ausgeschriebenen Zahlen oder mit Zahlbuchstaben. (S. Constit. apost. l. 2. c. 59.). Man richtete sich dabei gewöhnlich nach der alexandrinischen Version, wo der erste und zweite Psalm zusammen

einen einzigen bilden (vgl. Apostelgesch. XIII, 33.), und nicht nach dem hebräischen Texte. Dieß ging auch in die lateinischen Uebersetzungen über. Da nun die Protestanten später ihre Psalmen nach dem hebräischen Texte zählten, die römische Kirche aber nach der Vulgata; so rührt daher die verschiedene Psalmenzählung in den beiden Kirchen. Da die ältesten Kirchenväter mehr nach den Anfangsworten citiren, z. B. in Psalmo: Coeli enarrant etc., so kommt das eigentliche Zählen der Psalmen erst spät in den Breviarien vor. Lectionen aus den Psalmen zu öffentlichen Vorlesungen fehlten fast bei keiner kirchlichen Andacht, und bei allen nach und nach entstandenen Feierlichkeiten fanden sie ihre Stelle. Welche Wichtigkeit man den Psalmen in dieser Hinsicht zuschrieb, beweisen nicht nur einzelne Stimmen berühmter Kirchenlehrer, z. B. Athanasius ad Marcellin. de interpretat. Psalm. Opp. Tom. I. p. 959. ed. Paris. — Ambros. in Psalm. David. praef. Opp. p. 1270—1272. ed. Par. u. v. a., sondern auch vorzüglich die spätere Einrichtung der Klöster. Schon die Regel des heil. Benedict liefert den Beweis, welche Vorrechte man diesem biblischen Buche eingeräumt hatte. Die Kenntniß der Psalmen wird darum auch den Klerikern zur besondern Pflicht gemacht, und darum setzen das Conc. Toletan. VII. can. 10., und das Conc. Nicaen. II. fest, daß derjenige, welcher Bischof werden will, den Psalter kennen und erklären müsse. Selbst in den Zeiten, wo die Bibel fast außer Gebrauch gesetzt war, blieb doch der Psalter gleichsam die kleine Bibel der Laien, und die Psalmensammlung, in einem besondern Buche abgedruckt, ist bis in die neuesten Zeiten herab selbst in protestantischen Schulen ein beliebtes Lesebuch geblieben. Ohne einen vollständigen Index der Psalmen giebt es nicht leicht ein Breviar., Missale und Calendarium der römischen Kirche. Zu den liturgischen Gewohnheiten und Einrichtungen, die ebenfalls von der Wichtigkeit des Psalmenbuches zeugen, gehören:

1) die Gewohnheit der orientalisch-griechischen Kirche, die Psalmen in καθίσματα, sessiones, d. h. größere Abtheilungen, zu bringen. Sie sind für das Vorlesen und nicht für das Singen bestimmt, und haben ihren Namen von der Sitte, daß man während des Vorlesens dieser Psalmen zu sitzen pflegt, da die Gemeinden beim Singen und Vorlesen des Evangel. zu stehen gewohnt waren. Wie viel man Psalmen zu jeder der 20 καθισμάτων rechnete, wie sie wieder in στάσεις und der Zeit nach vertheilt waren, lernt man am besten aus Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche Thl. 3 p. 272 ff. Auch die syrische Kirche, so wie die Nestorianer, haben diese Sitte nachgeahmt.

2) Die Gewohnheit in der römischen Kirche sich beziehend auf den Psalmus ad introitum. — Schon mehrmals ist von ihm die Rede gewesen. Wahrscheinlich mag es sich mit diesem Introitus auf folgende Weise verhalten haben: Man fing in der frühesten Zeit mit dem Gesange eines ganzen Psalmen an, welcher mit dem gloria patri etc. geschlossen wurde. Daher kam es, daß der Anfang des Gottesdienstes mit einer Psalmenstelle begann. Um vielleicht die sich immer mehr ausdehnende Liturgie abzukürzen, sang man nur einige Verse, und schloß sie mit dem gloria. Daher kam es, daß der Anfang des Gottesdienstes sehr häufig mit einer Psalmenstelle begann. Dieß ist in der römischen Kirche so beständige Observanz geblieben, daß z. B. Guil.

wählten Kirchenlectionen gingen später verschiedene Veränderungen in der Art vor, daß man sie um vieles abkürzte. Als sich der Ceremonialritus vergrößerte, so hob man nur gewisse Stücke aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen aus, die zuweilen sehr klein waren. Einen solchen Codex hieß man ἐκλογώδιον, in Beziehung auf die Evangelien allein εὐαγγελιστάριον, in Beziehung der andern Bücher πραξαπόστολος. Man sieht also, daß wenn auch früher die Kirchenlectionen aus größern codicibus abgelesen wurden, weshalb auch die Anagnosen ad marginem bemerkt waren, man doch häufig von dieser Sitte abging, und einzelne Auszüge zum Behufe der kirchlichen Lectionen machte, die, wie wir oben gesehen haben, aus dem A. und N. T. entlehnt wurden. Dieß sind nun die sogenannten kirchlichen Lectionarien, die genau auf gewisse Theile des Cultus berechnet waren. Hug l. l. Thl. 1. p. 248, daß sie bei den Lateinern schon um die Mitte des V. Jahrhunderts vorhanden waren; bei den Griechen aber erst im VIII. Jahrhundert vorkommen. Wer sich von den Lectionarien der verschiedenen Kirchensysteme in den frühern christlichen Jahrhunderten, z. B. in der syrischen (die ihre Lectionen für die ältesten aus der Mutterkirche zu Jerusalem hielt), in der lateinischen, griechischen und gallischen Kirche näher unterrichten will, findet gute Bemerkk. in Augusti's Denkwürdigkeiten 6. Thl. p. 133 ff.

IV) **Personen, welche diese biblischen Abschnitte in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen vorlasen.** (S. den besondern Art. Lector.)

V) **Eigenthümlicher Gebrauch des Psalters für kirchliche Lectionen.** — Kein biblisches Buch ist so häufig, theils im jüdischen, theils im christlichen Cultus zum liturgischen Gebrauche benutzt worden, als die Psalmensammlung, oder das sogenannte Psalterium. Wir scheiden darum auch das dahin gehörige Material so, daß wir hier mehr die Psalmen als biblische Lectionen in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen und bei andern Feierlichkeiten betrachten, indem der Abschnitt Psalmodie im Artikel Hymnologie diese religiösen Gedichte als Gesänge behandelt. Es darf uns aber diese Erscheinung keineswegs befremden, wenn wir uns nur daran erinnern, daß diese Erzeugnisse der religiös-jüdischen Dichtkunst bereits im Tempel wie im Synagogalgottesdienste der Juden von großer Wichtigkeit waren. Waren die ersten Bekenner des Christenthums meistens Palästinenser, wie natürlich läßt sich dann ihre Liebe für diese Gedichte erklären. Schon das N. T. weist auf ihren frühen Gebrauch in der christlichen Anbetungsweise hin. (S. die dahin gehörigen Stellen im Art. Psalmodie.) Was den Sprachgebrauch betrifft, so brauchte man ψαλμός und ψαλτήριον synonym, wie ungefähr das Wort εὐαγγέλιον, welches man bald von allen 4 Evangelien, bald aber auch von einzelnen Lesestücken aus den Evangelien brauchte. Doch scheint Hieronymus besonders das Wort Psalterium in Umlauf gebracht zu haben. Die alte Eintheilung der Psalmen in 5 Bücher scheint auf die christliche Liturgie wenig Einfluß gehabt zu haben. Häufiger werden die Psalmen gezählt entweder mit ausgeschriebenen Zahlen oder mit Zahlbuchstaben. (S. Constit. apost. l. 2. c. 59.). Man richtete sich dabei gewöhnlich nach der alexandrinischen Version, wo der erste und zweite Psalm zusammen

einen einzigen bilden (vgl. Apostelgesch. XIII, 33.), und nicht nach dem hebräischen Texte. Dieß ging auch in die lateinischen Uebersetzungen über. Da nun die Protestanten später ihre Psalmen nach dem hebräischen Texte zählten, die römische Kirche aber nach der Vulgata; so rührt daher die verschiedene Psalmenzählung in den beiden Kirchen. Da die ältesten Kirchenväter mehr nach den Anfangsworten citiren, z. B. in Psalmo: Coeli enarrant etc., so kommt das eigentliche Zählen der Psalmen erst spät in den Breviarien vor. Lectionen aus den Psalmen zu öffentlichen Vorlesungen fehlten fast bei keiner kirchlichen Andacht, und bei allen nach und nach entstandenen Feierlichkeiten fanden sie ihre Stelle. Welche Wichtigkeit man den Psalmen in dieser Hinsicht zuschrieb, beweisen nicht nur einzelne Stimmen berühmter Kirchenlehrer, z. B. Athanasius ad Marcellin. de interpretat. Psalm. Opp. Tom. I. p. 959. ed. Paris. — Ambros. in Psalm. David. praef. Opp. p. 1270—1272. ed. Par. u. v. a., sondern auch vorzüglich die spätere Einrichtung der Klöster. Schon die Regel des heil. Benedict liefert den Beweis, welche Vorrechte man diesem biblischen Buche eingeräumt hatte. Die Kenntniß der Psalmen wird darum auch den Klerikern zur besondern Pflicht gemacht, und darum setzen das Conc. Toletan. VII. can. 10., und das Conc. Nicaen. II. fest, daß derjenige, welcher Bischof werden will, den Psalter kennen und erklären müsse. Selbst in den Zeiten, wo die Bibel fast außer Gebrauch gesetzt war, blieb doch der Psalter gleichsam die kleine Bibel der Laien, und die Psalmensammlung, in einem besondern Buche abgedruckt, ist bis in die neuesten Zeiten herab selbst in protestantischen Schulen ein beliebtes Lesebuch geblieben. Ohne einen vollständigen Index der Psalmen giebt es nicht leicht ein Breviar., Missale und Calendarium der römischen Kirche. Zu den liturgischen Gewohnheiten und Einrichtungen, die ebenfalls von der Wichtigkeit des Psalmenbuches zeugen, gehören:

1) die Gewohnheit der orientalisch-griechischen Kirche, die Psalmen in καθίσματα, sessiones, d. h. größere Abtheilungen, zu bringen. Sie sind für das Vorlesen und nicht für das Singen bestimmt, und haben ihren Namen von der Sitte, daß man während des Vorlesens dieser Psalmen zu sitzen pflegt, da die Gemeinden beim Singen und Vorlesen des Evangel. zu stehen gewohnt waren. Wie viel man Psalmen zu jeder der 20 καθισμάτων rechnete, wie sie wieder in στάσεις und der Zeit nach vertheilt waren, lernt man am besten aus Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche Thl. 3 p. 272 ff. Auch die syrische Kirche, so wie die Nestorianer, haben diese Sitte nachgeahmt.

2) Die Gewohnheit in der römischen Kirche sich beziehend auf den Psalmus ad introitum. — Schon mehrmals ist von ihm die Rede gewesen. Wahrscheinlich mag es sich mit diesem Introitus auf folgende Weise verhalten haben: Man fing in der frühesten Zeit mit dem Gesange eines ganzen Psalmen an, welcher mit dem gloria patri etc. geschlossen wurde. Daher kam es, daß der Anfang des Gottesdienstes mit einer Psalmenstelle begann. Um vielleicht die sich immer mehr ausdehnende Liturgie abzukürzen, sang man nur einige Verse, und schloß sie mit dem gloria. Daher kam es, daß der Anfang des Gottesdienstes sehr häufig mit einer Psalmenstelle begann. Dieß ist in der römischen Kirche so beständige Observanz geblieben, daß z. B. Guil.

unbestritten. Uebrigens dürften an dieses Ergebniß noch folgende Bemerkungen anzuknüpfen seyn.

1) Die alte und neue Kirche stimmt am meisten in Ansehung der Festperikopen überein, namentlich der Feste, die schon in der ältesten Zeit in der orientalischen, wie in der occidentalischen Kirche gefeiert wurden. Dahin gehören unter andern die 3 hohen Feste, das Johannisfest, einige Marien-, Märtyrer- und Heiligentage, so wie die Gedächtnißtage der Apostel. Für diese Tage sind unsre heutigen Texte noch dieselben, welche wir schon in der Periode vom IV—VI. Jahrhundert finden. Blos die spätern im Mittelalter erst eingeführten Feste, machen hier einen Unterschied, und stören oft die früher eingeführte Ordnung. Indessen gilt das jetzt Gesagte vorzugsweise von den Evangelien, weil Predigten über die Episteln aus früherer Zeit äußerst selten sind. Das Lectionarium Gallicanum, so wie der sogenannte Comes, lehren jedoch, daß wenigstens die Episteln früh schon im Gebrauche waren.

2) Größer ist die Schwierigkeit, wenn von den Sonntagsperikopen die Rede ist. Nach Tenzel (§. 26.) und Thamer (p. 26) hat bereits Chrysostomus die ersten Spuren vom Gebrauche festgesetzter Sonntags-Perikopen. Dieß sind aber die Reihefolgen der Evangelisten, wie sie Leo Allatius angiebt, und von welchen noch einmal die Rede seyn wird. Ihre Betrachtung berührt eigentlich nur die im Oriente eingeführten Perikopen. Man findet hier einige Verschiedenheit bei den Advents- und Epiphaniensonntagen bis zur Fasten und auch bei einigen Sonntagen nach Trinitatis. — Später erst kam hier die abendländische Kirche, was Anordnung, was Reihefolge und Benennung dieser Tage betrifft, zu einiger Uebereinstimmung. Genau genommen ist aber auch eine solche nie allgemein gewesen, und die verschiedenen Kirchensysteme weichen auch hier von einander ab. Im Allgemeinen dürfte man folgendes Ergebniß gewinnen:

aa) Unter unsern Sonn- und Festtagsperikopen giebt es nur wenige, wovon die alte Kirche vom IV—IX. Jahrhundert nichts gewußt hätte. Zu den letztern gehören die Feste spätern Ursprungs, z. B. das Trinitatisfest, Mariä Heimsuchung, Michaelisfest und die meisten Partikularfeste der römischen und griechischen Kirche. (S. die einzelnen Artt. [illegible] die[illegible] Feste.)

b[illegible] Unsre Perikopen stimmen nicht durchaus mit den Tagen überein, für welche sie in der alten Kirche angeordnet waren. Der Grund ist in der veränderten Eintheilung und Benennung der Sonntage, in der Vermehrung oder Verminderung der Feste, und in dem dadurch veranlaßten Tausche der Perikopen zu suchen. Uebrigens finden sich die Abweichungen häufiger bei den Episteln, als bei den Evangelien. Darum läßt sich im Allgemeinen die Behauptung aufstellen, daß wir mit dem Alterthume ungefähr größtentheils dieselben Perikopen besitzen, aber nicht immer in derselben Ordnung.

VII) Von einigen Gebräuchen, welche bei dem Vorlesen der heiligen Schrift beobachtet wurden. — Was in den christlichen Versammlungen aus der heil. Schrift gesungen, oder in die Gebetsform eingekleidet wurde, davon ist in andern Artt., z. B. Gebet, Psalmodie, das Nöthige erinnert worden. Hier sollen uns nur noch die besondern Gebräuche beschäftigen, welche bei diesen

Bestandtheilen des öffentlichen christlichen Cultus nach und nach üblich wurden. Bingh. Origin. l. XIV. c. 3. hat mit vieler Genauigkeit von §. 6. an, welcher überschrieben ist: De solennitate et cerimoniis in recitatione lectionum observatis, diese Gebräuche erläutert, wovon wir in der Kürze das Nöthige mittheilen.

1) Jede Vorlesung begann und schloß mit einer besondern Formel. Daß für den Anfang die Worte pax vobis, pax vobiscum gewöhnlich waren, sieht man aus Cyprians 33 Br. ad Cler. Carthagin, wo es heißt: Auspicatus est pacem, dum dedicat lectionem, d. h. er ertheilte erst den Friedensgruß, ehe er anfing zu lesen. Dieser Friedensgruß, welchen später das Volk mit den Worten: „et cum spiritu tuo," beantwortete, wurde später als ein Vorrecht der Bischöfe, Presbyter und Diaconen angesehen, weshalb auch das dritte Conc. Carthagin. den Lectoren verbietet, auf diese Art die Gemeinden zu begrüßen.

2) Der Diaconus ermunterte das Volk zur Aufmerksamkeit vor dem Lesen der biblischen Abschnitte, und der Lector begann allemal mit den Worten: So spricht der Herr! Das verbum solemne war für den Diaconus προσέχωμεν, welches er allemal wiederholte. Darauf sagte der Leser allemal mit lauter Stimme: τὰ δὲ λέγει κύριος. Es war aber diese Aufforderung zur Stille von einer andern unterschieden, die ebenfalls durch den Diaconus geschah, und silentium indicere hieß, wenn nämlich das Volk niederfallen und in der Stille beten sollte. — Viele alte Zeugnisse beweisen, daß oft auch das Volk die Vorlesung mit einem Ausrufe beschloß, z. B. Amen, oder Deo gratias, — laus tibi domine! laus tibi Christe! Doch müssen diese Responsorien Uebelstand veranlaßt haben; denn namhafte Kirchenlehrer des IV. und V. Jahrhunderts klagen darüber. Sie wurden nach und nach abgeschafft, und sind in der römischen Kirche nur noch im Munde des sogenannten minister bei öffentlichen gottesdienstlichen Handlungen. Gavanti thesaur. Tom. I. p. 90—94.

3) Sieht man auf den Ort, wo in den christlichen Versammlungen früher die biblischen Lectionen vorgelesen wurden, so ist es das sogenannte pulpitum, ein von dem Rednerstuhle verschiedener Ort. Bingh. Origin. l. III. c. 1. §. 4. sagt davon: Pulpitum est tribunal ecclesiae vel suggestus sive cathedra in inferiore sacrae aedis parte collocata et a bemate, seu tribunali sanctuarii distincta. Daher sind auch bei Cyprian die Ausdrücke: Super pulpitum imponi et ad pulpitum venire synonyme Ausdrücke für: ordinare lectorem. S. Cyprians 38. Brief, wo auch der Umstand noch berührt wird, daß der Lector nie vor dem Altare lesen durfte. In der Folge änderte sich diese Observanz dahin, daß nur das Evangelium oder die Epistel vor dem Altare gelesen oder gesungen wurden, und daß man nur die übrigen Lectionen vor dem Pulte vorlas. Es bildete sich auch später die mit dem Ausdrucke bezeichnete Sitte: legere in cornu evangelii et in cornu epistolae, und man verstand darunter die Regel, jedesmal das Evangelienbuch zur rechten Hand auf die Seite des Altars; das Epistelbuch aber zur linken Hand zu legen. Ueber diese den jüdischen Ursprung verrathende Sitte s. Gavanti thesaur. Tom. I. p. 90 seqq.

4) Es war gewöhnlich, daß sowohl der Lector sein Geschäft stehend verrichtete, als daß auch das Volk das Vorlesen der heiligen Schrift

stehend anhörte. Chrysostomus hom. I. in Malach., so wie der Verf. der Constitut. l. 2. c. 57. bestätigen dieß. Nach Cyprians und Augustin's Zeugnissen fand diese Sitte allgemein in Afrika Statt, wenn man etwa die Kirche zu Alexandrien ausnimmt. S. Cassian. Instit. l. 2. c. 12.

5) Auch der Gebrauch der Lichter beim Vorlesen des Evangeliums kam auf. Hieronymus contr. Vigilant. c. 3. coll. c. 4. versichert, daß dieser Gebrauch im ganzen Oriente gefunden werde. Achtet man darauf, was Hieronymus darüber bemerkt, so erklärt er diesen Gebrauch mehr aus einer mystisch-allegorischen Deutung einzelner Stellen des A. und N. T., z. B. Luc. 12, 35. Joh. 5, 35. Pslm. 119. V. 105. Eine historische Erklärung versuchen besonders neuere Schriftsteller, z. B. Cave (vom Gottesdienste der alten Christen ins Deutsche übersetzt, Leipzig 1733), indem er annimmt, daß dieser Gebrauch sich von jenen Zeiten herschreibe, wo die Christen verfolgt, ihre religiösen Versammlungen oft in Höhlen und verborgenen Orten halten mußten, wobei der Gebrauch der Lichter als nothwendig erfordert wurde. Das Bedürfniß der Lichter sei zwar später weggefallen, die Sitte aber geblieben, und ihr eine eigenthümliche Bedeutung gegeben worden. Im Geiste des römischen Cultus findet man diese Sitte geschildert in Gavanti thesaur. Tom. I. p. 203 seqq.

VIII) **Einfluß der Reformation auf die kirchlichen Lectionen.** — Aus der Natur der Sache folgt, daß die Kirchenverbesserung des XVI. Jahrhunderts in dieser Beziehung wenig auf die bereits vorhandenen Lectionen in der römischen und griechischen Kirche einwirkte, eine Wahrheit, die sich bereits aus dem oben Gesagten ergiebt, und auch daraus erhellt, was bei Gelegenheit der liturgischen Schriften erwähnt werden wird. Deutlicher aber tritt dieser Einfluß hervor in der neu gebildeten protestantischen Kirche. Wie alles, was sich auf die Bibel und ihren praktischen Gebrauch bezog, durch die Reformation nur gewinnen konnte, so war dieß auch mit diesem frühen Bestandtheil des christlichen Cultus der Fall. Man denke hier nur an den Gebrauch der Muttersprache bei dem christlichen Gottesdienste, an die allgemein wieder eingeführte Predigt, die doch größtentheils auch praktische Schrifterklärung war, an die Bibel als Schul- und Hausbuch, und man wird diese Behauptung nicht unwahr finden. Im Ganzen genommen ging hier die lutherische Kirche einen gewissen glücklichen Mittelweg. Indem sich an die evangelischen und epistolischen Perikopen mit einer gewissen Beharrlichkeit die Predigt anschloß, waren ihre Lectionen nicht mehr mechanisch vorgetragene Lesestücke aus der heil. Schrift, wie dieß in der römischen und griechischen Kirche schon lange der Fall gewesen war, und noch ist. Luther behielt die Perikopen bei, weil damals in deutscher Uebersetzung die ganze Bibel noch nicht vorhanden war, wohl aber die Perikopen, welche in dieser Gestalt schon vor der Reformation als eine kleine Laienbibel gebraucht wurden. Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn Luther Bedenken trug, eine Gewohnheit abzuschaffen, die sich nicht blos auf die Kirche, sondern auch auf das Leben und die bürgerlichen Geschäfte erstreckte. Auch in den occidentalischen Chroniken und Geschichtsbüchern des Mittelalters, in den Gerichtsverhandlungen und dergleichen ist nichts gewöhnlicher,

als die Tage vom Zinsgroschen, Gichtbrüchigen, vom barmherzigen Samariter u. s. w., ein Sprachgebrauch, welcher auf eine allgemeine Bekanntschaft mit den Evangelien selbst bis in die untersten Volksclassen hindeutet. — Auch später ist in der lutherischen Kirche in Deutschland, Schweden und Dänemark, so wie in den bischöflichen Kirchen in England, das Evangelium aus der Kirche in den Calender, in die Gerichtsverfassung, Haus- und Landwirthschaft übergegangen. Inzwischen ist doch nicht zu behaupten, daß Luther blos über die Perikopen gepredigt hätte, nein, er machte auch andere Theile der Schrift zur Grundlage seiner Vorträge, je nachdem es die Umstände zu fordern schienen. Andere Lehrer folgten diesem Beispiele, und glaubten durch die christliche Freiheit dazu berechtigt zu seyn. Daher findet man auch bei den Lutheranern keine durchgängige Uebereinstimmung, die Perikopen betreffend. Meistens hat man die Perikopen beibehalten, welche schon vor der Reformation in der römischen Kirche gewöhnlich waren; zuweilen ist man auch davon abgewichen. Auch finden sich auf einige Tage doppelte Lectionen. Von allen diesen läßt sich kein anderer Grund angeben, als daß es an einem Orte so, an dem andern anders gehalten wurde. Daraus läßt sich auch das Perikopen-Verzeichniß erklären, das manchen lutherischen Bibelübersetzungen beigefügt ist. Es enthält nämlich für einzelne Festtage mehr als zwei Lectionen, und weicht auch hin und wieder von der Perikopenordnung in der römischen Kirche ab.

Anders war es hier bei den Reformirten, wenn man die hohe bischöfliche Kirche ausnimmt, in wiefern sie von den Meisten wenigstens zu derselben gerechnet wird. Die reformirte Kirche hat gleich anfangs die Perikopen abgeschafft, und den Predigern die freie Wahl der Texte verstattet. Schon Calvin (Defens. II. contra Westphalum de sacramentis fidei piae et orthodoxae. S. Tractat. theol. Genev. 1576. p. 1083 seqq.) erklärt sich dagegen. Noch bestimmter und ausführlicher Guil. Amasius (de conscientia et ejus jure vel casibus l. IV. c. 26.) Jo. Hoornbeck (Miscell. sacr. l. 1. c. 8.) Guisb. Voetius (Polit. eccles. P. I. l. 2. p. 607 seqq.). Enger zusammengestellt findet man die Gründe der Reformirten in der oben angeführten Monographie von Thamer.

Wie in so vielen andern Beziehungen blieb auch hier die Episkopalkirche in England Copie der alten Kirche. Sie hat die Lectionen beibehalten, und auch die Perikopen als Texte zu den zu haltenden Predigten. Bingh. Origin. Tom. VI. p. 49 et 84 macht darauf aufmerksam, daß die englische Liturgie fast durchgängig mit der gallikanischen und der altbritanischen (vor Einführung der römischen) harmoniren. Die Lectionsverzeichnisse stehen nicht nur im Book of common Prayer, sondern werden auch in der Regel den Bibelausgaben, welche für den Kirchengebrauch bestimmt sind, vorgedruckt. Sie stehen auch vollständig in Benthem's engländ. Kirchen- und Schulstaat. Lüneburg 1694. p. 107—127. Daraus entlehnt findet man sie auch im Auszuge in Augusti's Denkwürdigkeiten 6 Thl. Vorlesungen aus der Bibel finden auch in der presbyterianischen Kirche Statt, jedoch dem Geiste dieser Kirche gemäß, nicht nach einem zwingenden Regulative. Sie sind übrigens hier für sich bestehend, indem der Prediger zu seiner Predigt

einen eigenen freien Text wählt. S. Gembergs schottische National-kirche. Hamb. 1828.

IX) Fortdauer der Bibellectionen in der heutigen christlichen Welt. — Auch dieser Theil des öffentlichen christlichen Cultus hat sich wegen seiner innern Zweckmäßigkeit bis auf unsre Zeiten erhalten. Dafür sprechen deutlich die Ritualbücher der römischen und griechischen, die Agende der lutherischen und Episkopalkirche in England. In allen diesen Kirchensystemen giebt es nicht leicht eine öffentliche Andachtsübung, die nicht mit einem vorgeschriebenen oder selbst zu wählenden Bibelabschnitte in Verbindung stände. Auch der in der Mitte des XVIII. Jahrhunderts ungefähr wieder aufgenommene Streit über die Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit der stehenden Perikopen dürfte jetzt wenigstens in der lutherisch-deutschen Kirche als beseitigt angesehen werden. Man hat die Vortheile und die Nachtheile der Perikopen und der freien Texteswahl gegen einander abgewogen, und deshalb zweckmäßige Maßregeln ergriffen. Unfruchtbare Perikopen, oder solche, die sich doppelt vorfanden, sind mit andern und zweckmäßigen vertauscht. Es wird mit den Evangelien und Episteln abgewechselt, und von Zeit zu Zeit wird über einen neuen Cyklus von Texten gepredigt, so daß auch andere fruchtbare Stellen des A. und N. T. zur öffentlichen Erbauung benutzt werden können. Hin und wieder hat man auch ganz neue Perikopen ausgewählt, wodurch, wie z. B. im Großherzogthume Weimar die schönsten Stellen aus den Evangelisten und aus den apostolischen Briefen den Stoff zu Kanzelvorträgen liefern. Uebrigens bleibt auch die Erfahrung merkwürdig, daß bei allem sogenannten Perikopenzwange doch in der lutherischen Kirche die Kanzelberedsamkeit mehr geblüht hat, als in der reformirten, wo die Freiheit der Texteswahl Statt fand. Allerdings lassen sich triftige Gründe für diese Behauptung anführen, wenn sie anders hierher und nicht vielmehr in eine Theorie der Kanzelberedsamkeit gehörten. — Was die reformirte Kirche betrifft, so beschuldigt sie Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 6 p. 242 eines zu sparsamen Gebrauchs des Bibelwortes in den öffentlichen christlichen Versammlungen; denn nachdem er den Mangel der Schriftlectionen gerügt hat, setzt er hinzu: „Es fehlt daher in diesem Cultus ein wichtiges Mittel, die Kenntniß der heiligen Schrift bei dem gemeinen Manne zu befördern. Und diese Vernachlässigung des Schriftgebrauchs kann weder mit dem Beispiel der alten Kirche (welche den ganzen Cultus auf die heil. Schrift zurückzuführen bemüht war), noch durch innere Gründe gerechtfertigt werden. — Ein Rückblick auf das in diesem Art. Angedeutete, verglichen mit der Sitte unsrer Tage, wird auch dieß Ergebniß liefern, daß sich das Meiste noch jetzt in Beziehung auf diesen Theil des öffentlichen Cultus aus den Gewohnheiten des frühern christlichen Alterthums erklären läßt.

23.

Hermeneuten der alten Kirche.

I. Begriff und Ursprung der kirchlichen Hermeneuten. II. Ihre kirchliche und außerkirchliche Bestimmung. III. Einige Aehnlichkeit dieses frühern Kirchenamtes in der spätern Zeit und auch noch in unsern Tagen.

Literatur. E. A. Frommann Dissert. de Hermeneutis vet. ecclesiae. Altdorf. 1747. —, Bingh. origin. eccles. Vol. II. l. III. c. XIII. der einzige §. IV. überschrieben: de hermeneutis seu interpretibus. — Baumgarten Erläuterung der christl. Alterth. p. 169—70. — Simonis Vorlesungen über die christl. Alterthümer ꝛc. p. 93 und 94. — Augusti's Denkwürdigkeiten 11r B. p. 246. — Rheinwalds kirchl. Archäologie p. 62.

I) **Begriff und Ursprung der kirchlichen Hermeneuten.** — Nicht Schrifterklärer, nicht gelehrte biblische Philologen versteht die alte Kirche, wenn sie zuweilen eines temporären, außerordentlichen Kirchenamtes unter diesem Namen Erwähnung thut. Sie bezeichnet vielmehr mit dieser Benennung diejenigen, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen das, was aus der Schrift vorgelesen oder geprebigt wurde, den Zuhörern, welche eine andere Sprache redeten, sogleich in ihre Muttersprache übertrugen. Man könnte sie darum nicht unbequem kirchliche Uebersetzer, Dolmetscher nennen, womit auch die Erklärung des Epiphanius exposit. fid. n. XXI. übereinstimmt, wo es heißt: ἑρμηνευταὶ γλώσσης εἰς γλῶσσαν, ἢ ἐν ταῖς ἀναγνώσεσιν, ἢ ἐν ταῖς προςομιλίαις. — Wenn dieses kirchliche Amt nicht schon durch das eigentliche Bedürfniß ins Leben gerufen wurde, so möchte Frommann in der oben angeführten Abhandlung nicht unrichtig geurtheilt haben, daß auch in diesem Amte eine Nachahmung der jüdischen Synagoge sich zeige. Hier war es nämlich ebenfalls üblich, daß ein Methurgem oder Thurgeman, d. i. interpres (תּוּרְגְּמָנִים) das aus dem hebräischen Texte Vorgelesene, welches die Juden in der spätern Zeit nicht mehr verstanden, in der ihnen damals gewöhnlichen Muttersprache, nämlich in der syrochaldäischen, erklärte.

II) **Kirchliche und außerkirchliche Bestimmung der Hermeneuten.** — Was wir zeither erwähnt haben, gilt vor=

zugsweise von den kirchlichen Hermeneuten. Sie wurden besonders in solchen Ländern gebraucht, wo mehrere Sprachen neben einander gesprochen wurden, z. B. in Palästina, wo einige Einwohner syrisch, andere griechisch redeten; in Afrika, wo man sich bald der lateinischen, bald der punischen Sprache bediente. Man nahm dazu gewöhnlich Kleriker. Vgl. Passio S. Procopii Martyris Ed. Valesius (in s. Edit. der Eccles. histor. Eusebii p. 347 Anm.), wo von Procopius in Scythopolis (zu Anfange des IV. Jahrhunderts) gesagt ist: Ibi ecclesiae tria ministeria praebebat, unum in legendi officio, alterum in Syri interpretatione sermonis, et tertium adversus daemones manus consumans. Er war dann Lector, Dolmetscher und Exorcist in einer Person gewesen. — Im VII. Jahrhundert erscheint in Syrien Jacobus Edessenus cognomento libror. interpres. (Assemanni Bibl. Orient. T. II. p. 104.) Er übersetzte noch den Gregor von Nazianz in die Landessprache, und beförderte das Studium der griechischen Sprache. Bingham in der oben angeführten Stelle benutzt die Nachricht der alten Kirche von den Hermeneuten; um den Beweis zu führen, daß in den frühern Jahrhunderten die Landessprache als gottesdienstliche Sprache allenthalben sei gebraucht worden.

Von den kirchlichen unterscheidet Augusti auch außerkirchliche Hermeneuten, die an den bischöflichen Sitzen angestellt waren, um die, in verschiedenen Sprachen zu führende Correspondenz, Ausfertigungen von Zeugnissen, Uebersetzungen von Synodalschreiben u. s. w. zu besorgen. Dergleichen Kleriker mag es besonders auch zur Zeit des griechischen Kaiserthums und des Exarchats, wo die sogenannten Apocrisiarii oder Responsales entweder selbst oder die ihnen beigegebenen Kleriker die Kenntniß mehrerer Sprachen in sich vereinigen mußten. Wenn jedoch die Nachrichten von diesem Kirchenamte später immer seltener wurden, so ist dieß theils daraus zu erklären, daß mehrere alte Sprachen, die bis in die ersten christlichen Jahrhunderte hinein gesprochen wurden, nach und nach ausstarben, theils auch daraus, daß sich die Uebersetzungen, namentlich des N. T., in mehrere Sprachen vermehrten, und daß überall große politische Ereignisse den frühern Zustand völlig umänderten.

III) Einige Aehnlichkeit dieses frühern Kirchenamtes in der spätern Zeit und auch noch in unsern Tagen. — Etwas Aehnliches mußte im Cultus der Christen immer wiederkehren, wenn man auch nur die beiden Erscheinungen berücksichtigt, daß nach und nach immer mehr Völker von eigenthümlicher Nationalität und Sprache in den Schooß des Christenthums aufgenommen wurden, und daß die von Rom aus aufgedrungene lateinische Kirchensprache doch immer einen Austausch der Ideen in verschiedenen Sprachen nothwendig machte. Ein Analogon dieses Kirchenamtes zeigte sich noch im Anfange des X. Jahrhunderts in Ostpreußen, wo man sich kirchlicher Dolmetscher (Tolken) bediente, um die deutsche Sprache in das Altpreußische überzutragen. — Uebrigens findet etwas Aehnliches auch noch jetzt bei den Nestorianern, Maroniten und Kopten Statt, wo eine Uebersetzung aus dem ausgestorbenen Syrischen ins Arabische erforderlich ist.

24.

Himmelfahrtsfest Jesu.

I. Ursprung und Alter dieses Festes. II. Merkwürdige Namen und Nachrichten von der frühern und spätern ausgearteten, abergläubischen Feier desselben. III. Feier des Himmelfahrtsfestes in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Joh. Horn über das Alter des Himmelfahrtsfestes. S. Liturg. Journal von H. B. Wagnitz. 5. B. 2. St. Halle 1806. p. 305 ff. — Hospinian de Festis Christianor. p. 71. — Bingh. Antiqq. eccles. Vol. IX. p. 126, in 5 §., überschrieben: de die adscensionis, ejus antiquitate et observatione. — Joachim Hildebrand de dieb. festis p. 82 etc. — Augusti's Denkwürdigkeiten, zerstreut in mehrern Bänden Thl. I. p. 101. 161. Thl. II. p. 351 ff. Thl. III. p. 351 und 52. — Schöne's Geschichtsforschungen Thl. III. p. 283. — Rheinwald's kirchl. Archäologie p. 204 u. 5.

I) Ursprung und Alter dieses Festes. — Die Feier des Himmelsfahrtsfestes Jesu läßt sich, genau genommen, schon aus der Analogie des Ursprungs anderer Feste, und aus der Natur der Sache selbst erklären. War es nämlich schon früh Sitte, wichtige Thatsachen aus dem Leben und Schicksale Jesu durch Feste in der Christenheit zu feiern, so konnte auch die sogenannte Himmelfahrt nicht fehlen, da ja schon die ältesten, kirchlichen Schriftsteller von ihr als dem glänzendsten Schlußpuncte des irdischen Daseyns Jesu sprechen. Dessen ungeachtet haben hier neuere kirchliche Archäologen eine andere Erklärung versucht. Die frühe Erwähnung der Himmelfahrt in dem sogenannten apostolischen Symbolo hat man sich aus den Irrlehren der Anhänger des Apollo (eines Schülers Marcian's, von welchem Tertullian de praescript. p. 96 und Epiph. haeres. p. 167 zu vergleichen ist), und des Hermogenes zu erklären gesucht. Noch wahrscheinlicher aber glaubt Augusti hier an die Lehren und Gebräuche der Manichäer erinnern zu müssen. Nach der Darstellung des Cyrillus von Jerusalem (Catech. VI. p. 141 seqq.) hielten sie die Auferstehung Jesu für keine wahre Thatsache, sondern nur für ein Product der Einbildung (*φαντασιωδῆ καὶ οὐκ ἀληθῆ τοῦ σωτῆρος τὴν ἀνάστασιν γεγονέναι λέγουσιν*); und daher unterließen sie die Osterfeier entweder ganz, oder begingen sie mit der größten Lauigkeit; tepidissima celebratione, wie es Augustinus nennt. Die Lehre von der Himmelfahrt Jesu, auf das genaueste verwandt mit

der Auferstehung, und mithin auch das sich darauf beziehende Fest, konnte diesen Häretikern nicht von besonderer Wichtigkeit erscheinen. — Im Gegensatze nun zu dieser nachlässigen Feier der Himmelfahrt suchten die Katholiken dieselbe desto mehr hervorzuheben. Es würde dieß ein neues Beispiel von der Behauptung seyn, die wir im Art. Häretiker aufgestellt haben, daß in den Divergenzpunkten häretischer Parteien zu den Katholiken die Entstehung und Ausbildung mehrerer christlichen Feste zu suchen sei. Jedoch wollen wir diese Hypothese nicht hartnäckig verfechten, da unsre zuerst aufgestellte Ansicht ebenfalls viel Wahrscheinliches für sich hat.

Was nun das Alter dieses Festes betrifft, so sind darüber die Stimmen sehr getheilt. Manche Schriftsteller, wie Polydor, Vergil, behaupten eine apostolische Einsetzung dieses Festes, welches jedoch wider alle Geschichte ist, und höchst wahrscheinlich von einer Verwechselung des Dogma's mit der Festfeier herrührt; eine Erscheinung, der wir anderwärts häufig begegnen. Bei den ältesten Schriftstellern der griechischen und lateinischen Kirche, z. B. Justinus Martyr, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Cyprian, kommt nichts über unser Fest vor. Auffallend ist es, daß Origenes in der Stelle, wo er doch die christlichen Feiertage einzeln aufzählt (Origenes contr. Cels. l. 8. c. 21. 23.), desselben mit keinem Worte gedenkt. Das älteste Zeugniß dafür finden wir in den Constitut. apost. l. VIII. c. 33., wo verordnet wird, daß die Sklaven am Tage der Himmelfahrt (τὴν ἀνάληψιν) von der Arbeit ruhen sollten. — Unter der Voraussetzung, daß die apostolischen Constitutionen noch vor dem Ende des III. Jahrhunderts geschrieben und von spätern Interpolationen frei sind, stellt Dr. Horn (liturg. Journal 5r Bd. 3. St. p. 309) folgenden Satz auf: „Immerhin mag also bis „zum Jahre 250 das Himmelfahrtsfest noch nicht in der christlichen „Kirche eingeführt gewesen seyn, so viel erhellt doch aus jener Stelle „der apostolischen Kirchenordnung, daß man gegen das Ende des III. „Jahrhunderts das Himmelfahrtsfest als bekannt erwähnt findet. Vergleichen wir nun noch viele andere Stellen in den Kirchenvätern, die „diesem Feste ein sehr hohes Alter vindiciren, ja es wohl selbst von „den Aposteln angeordnet seyn lassen; so sind wir gezwungen, den „Ursprung desselben in die letzte Hälfte des III. Jahrhunderts zu setzen, „und können es unmöglich bis an das Ende des IV. nach der gewöhnlichen Meinung zurückweisen.“ — Allein jene Voraussetzung von der Abfassungszeit der apostolischen Constitutionen ist nicht so ausgemacht, wie der Verfasser annimmt. Nicht nur ältere Theologen, wie Dalläus, Beveridge, Ittig, sondern auch neuere Untersuchungen haben ein anderes Ergebniß geliefert. Daß aber das Himmelfahrtsfest als ein besonderes selbstständiges Fest bereits im IV. Jahrhundert sei gefeiert worden, dafür sind die Zeugnisse deutlicher und bestimmter. Ist die Rede des Epiphanius († 403) mit der Ueberschrift εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht untergeschoben, so liefert sie einen Beweis, daß dieses Fest schon um die Mitte des IV. Jahrhunderts auf der Insel Cypern üblich war. Sie handelt ausdrücklich von der Himmelfahrt Jesu, und bekämpft die Juden, welche von ihrem Propheten Elias ein Gleiches behaupteten. Einige Homilien des Chrysostomus, die man zum Beweise angeführt hat, sind unsicher, theils,

weil Anspielungen, die darin vorkommen sollen, eben so gut auf die Auferstehung wie auf die Himmelfahrt passen, theils weil die Ueberschriften der Homilien spätern Ursprungs sind. — In der 37. Homilie erwähnt jedoch Chrysostomus dieses Fest ausdrücklich. „Neulich," sagt er, „haben wir die Kreuzigung, das Leiden, die Auferstehung und nach „diesem die Himmelfahrt Jesu Christi gefeiert, jetzt begehen wir das „Fest der Ausgießung des heil. Geistes." So erwähnt auch Ambrosius am Schlusse einer Rede, daß an demselben Tage Jesus gen Himmel gefahren sei. — Augustin rechnet das Himmelfahrtsfest unter diejenigen, welche entweder von den Aposteln selbst, oder von vollständigen Concilien wären eingesetzt worden. Der Ausdruck „apostolisch" ist jedoch bei den Kirchenvätern nicht so genau zu nehmen, indem sie manchen Gebrauch, der nicht gerade zu ihrer Zeit aufgekommen war, oder dem sie den Stempel des Alterthums aufdrücken wollten, mit diesem Namen belegten. Zum Beweise dient gleich dieser Fall selbst, da weder in den apostolischen Schriften, noch in den Canonen irgend einer Synode, die vor und zu den Zeiten Augustins gehalten wurden, Beschlüsse in Hinsicht der Feier des Himmelfahrtsfestes vorkommen. Es scheint daher am rathsamsten, die allgemeine Feier dieses Festes erst in das IV. Jahrhundert zu setzen. Dieß soll jedoch nicht heißen, als hätte man in den frühern Jahrhunderten die Himmelfahrt Jesu gar nicht berücksichtigt, sie war nur in der großen, allgemeinen Quinquagesimalfeier mit begriffen. Hildebrand in der angeführten Schrift p. 82 sagt darum richtig: In primitiva ecclesia festum adscensionis Christi nullibi seorsim memoratur. Sed Veteres hunc diem festum sub sua Pentecoste sive sub L illis diebus, quae inter Pascha et nostram Pentecosten interjacent, et omnes olim festi fuerunt, complexi sunt. Daß man übrigens die Himmelfahrt Jesu für eben so beglaubigt hielt, als die Auferstehung Jesu beweisen sämmtliche Symbola fidei und Regulae fidei der ältesten Zeit. Am allerwenigsten hatte das Alterthum eine Ahnung von den kritischen Zweifeln und Bedenklichkeiten, welche von einigen neuern Schriftstellern aus dem Umstande, daß nur die Evangelisten Markus und Lukas (Apostelschüler), nicht aber ein Apostel, Jünger oder Augenzeuge die Begebenheit erzählen, erhoben worden sind. Man rechnete die Himmelfahrt mit zu der Auferstehung und begriff sie mit unter der Qinquagesimalfeier. Als ein besonderer Festtag schied sich die Himmelfahrt erst dann aus, als entweder der Conflict mit den Häretikern besonders die Aufmerksamkeit weckte, oder als die katholische Kirche selbst die Anordnung neuer Feste rathsam fand. Beides aber stimmt mit dem Zeitraume zusammen, in welchen wir die selbstständige Feier des Himmelfahrtsfestes gesetzt haben.

II) Merkwürdige Namen dieses Festes, Nachrichten von der frühern und spätern ausgearteten abergläubischen Feier desselben. — Daß man den Gegenstand des Himmelfahrtsfestes als sehr wichtig und bedeutungsvoll angesehen habe, ergiebt sich schon a) aus gewissen Namen, die man diesem Tage beilegte, b) aus Aeußerungen der berühmtesten Homileten, c) aus einzelnen gelegentlichen Nachrichten, und d) selbst aus Schilderungen des Abergläubischen und Geschmacklosen, das sich später mit der Feier dieses Tages verschwisterte.

„Tage selbst ist eine feierliche Procession, und während des feierlichen „Amtes wird das Bildniß des vom Grabe auferstandenen Heilandes „von den Altären entfernt.“ — Grundmayr in seinem mehrmals angeführten Lexikon berichtet unter dem Artikel Himmelfahrt, nachdem er von einigen ältern Gebräuchen gesprochen hat, von der Art, wie es noch jetzt gefeiert wird, Folgendes: „Für jetzt hält man allgemein um „12 Uhr im Chor das Andenken der Himmelfahrt Jesu, wobei die „Bilder des vom Tode auferstandenen Heilandes mit Kränzen und „Blumen geziert, und seine glorreiche Himmelfahrt zur Freude und „Andacht der Gläubigen auf eine sinnliche Art dargestellt, und dann das: „Gott, wir loben dich, unter Trompeten- und Paukenschalle gehalten „wird.“ — Bei einem protestantischen Schriftsteller, der über die Feste handelt, heißt es: „In der römischen Kirche wird nach dem Evange„lium die Osterkerze ausgelöscht, weil an diesem Tage Christus die „Erde verlassen und in den Himmel zurückgekehrt ist. Der Altar „wird mit Blumen, Bildern und Reliquien ausgeschmückt, wobei der „Amtspriester und seine Aufwärter mit weißen Amtskleidern versehen „sind.“ — Der Papst spricht an diesem Tage einen von den drei feierlichen Segen.

Die Vermählung des Doge zu Venedig mit dem adriatischen Meere (eine große Feierlichkeit, welche bis zur Auflösung der Republik Venedig 1798 jährlich an diesem Tage Statt fand), hat mehr eine politische, als religiös-kirchliche Beziehung.

In der protestantischen Kirche mußte dieß Fest als zu der Rubrik „Herrenfeste“ gehörig, ebenfalls Beachtung finden. Es ist nicht nur im Reformationszeitalter, sondern auch in späterer Zeit als ein besonderes selbstständiges, und zwar bewegliches Fest am 40. Tage nach Ostern, mit Beziehung auf die evangelische Geschichte gefeiert worden. Bei der Reduction der sogenannten kleinern Feste in der protestantischen Kirche, wurde es zuweilen in einigen evangelischen Staaten auf den nächsten Sonntag verlegt; jedoch änderte man diese Maßregel immer wieder ab, und es wird fast überall als ein bedeutungsvolles Fest, wenn auch nicht mit besondern äußern Gebräuchen, gefeiert. Die Leistungen protestantischer Homileten für dieses Fest sind ausgezeichnet zu nennen, wenn wir auch nur auf den einzigen Reinhard verweisen.

25.

Homilie

oder die Predigt, als früher Bestandtheil des öffentlichen christlichen Cultus.

I. Ursprung und Namen der Homilie. II. Gedrängte Uebersicht der wichtigsten morgen- und abendländischen Redner in den ersten fünf Jahrhunderten. III. Beantwortung mehrerer Fragen, die Homilie oder Predigt in diesem Zeitraume betreffend. IV. Weitere Schicksale der Predigt in der Folgezeit, besonders durch die Reformation veranlaßt. V. Geltung der Predigt in der heutigen christlichen Welt.

Schriften, die diesen Gegenstand besonders behandeln, a) aus der römischen Kirche: Ferrarii Bernhardini Mediolanensis de ritu sacrar. ecclesiae veteris concionum cum praefatione Joannis Georg. Graevii. Ultrajecti MDCXCII. 810. Ferrarius hat vieles über die Reden der Kirchenväter zusammengetragen. Eine neuere Auflage dieses Buches ist 1731 zu Verona herausgekommen. — Bibliotheca patrum concionatoria, h. e. totius anni evangelia, festa dominica, sanctissimae Deiparae illustriorumque Sanctorum solemnia, patrum symbolis, tractatibus, panegyricis illustrata. Opera et studio Franc. Combefisii. Venetiis MDCCXLIX. Fol. 7 Tomi. Auszüge aus den Homilien und Reden der Kirchenväter sind nach der Reihefolge der Feste darin enthalten. — b) **protestantische Kirche:** Joach. Hildebrand dissert. de veterum concionibus. Helmst. 1661. 4. — Mich. Gottl. Hansch Abbildung der Predigten im ersten Christenth. Frankf. a. M. 1725. 8. — Peter Roques Gestalt eines evangelischen Lehrers, aus dem Franz. übersetzt von F. E. Rambach. Halle 1768. — Versuch einer Geschichte der öffentlichen Religionsvorträge in der griechischen und in der lateinischen Kirche von den Zeiten Christi bis zur Reformation. Erster Hauptabschnitt von Christo bis Chrysostomus und Augustin. Von Bernhard Eschenburg. Jena 1785. (Das beste Werk über diesen Gegenstand.) — Phil. Heinr. Schulers Geschichte der populären Schrifterklärung 2 Thle. Tübingen 1787. — H. Gli. Tzschirner De claris veteris ecclesiae oratoribus. Commentat. I—IX. Lips. 1817—21. auch in s. Opusc.

Allgemeinere Werke, die diesen Gegenstand mit

berühren. Bingh. Origin. L. XIV. c. IV. — Schöne's Geschichtsforschungen 2. B. p. 226 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten rc. 6 Thl. p. 247 ff.

I) Ursprung und Namen der Homilie. — Durch das lebendige Wort hatte Jesus seine Religion gegründet, und durch dasselbe wurde sie von den Aposteln fortgepflanzt und verbreitet. Das lebendige Wort aber kann sich in verschiedenen Formen mittheilen, wovon ja selbst der Beweis in der Lehrart Jesu und seiner Apostel vorliegt. Es fragt sich nun, ob sich darunter auch der zusammenhängende, länger anhaltende Lehrvortrag befand? Im Allgemeinen betrachtet kann dieß wohl bejaht werden; denn sind die Reden Jesu und der Apostel im N. T. auch nicht solche Homilien, wie die des Chrysostomus, Augustin u. a., so sind sie doch eben so wenig Katechesen, wie sie Cyrillus von Jerusalem, Gregorius von Nyssa, oder spätere Katecheten lieferten. Daher hat man auch kein Bedenken getragen, die mehr zusammenhängenden Lehrvorträge Jesu Mt. 5—7. die Bergpredigt zu nennen. Aus demselben Grunde nennt man auch die längern Ansprachen der Apostel an eine größere Volksmenge unbedenklich: Reden der Apostel. Man theilt gewöhnlich die Reden Jesu in folgende 4 Klassen: 1) in Gelegenheitsreden an gemischte Zuhörer, wohin die meisten Parabeln zu rechnen sind. S. Marc. 4, 33. Mt. 13, 20. 21. u. a. 2) Reden und Ermahnungen zunächst an seine Jünger, wohin man vorzugsweise die sogenannte Bergpredigt Mt. 5—7., und die Abschiedsreden Joh. 13—17. zu rechnen pflegt. 3) Tempelreden, z. B. Joh. 10, 23. 8, 20 ff. Luc. 20 und 21. 4) Synagogal-Vorträge, wie Luc. 4, 21. Mt. 4, 17. Mrc. 1, 15. Joh. 6, 24 ff. Diese letzte Redegattung ging besonders aus dem jüdischen Cultus in den christlichen über, und machte, wie wir gleich sehen werden, einen wesentlichen Bestandtheil desselben aus. Daß nun in der frühesten christlichen Kirche, bis zur Sammlung eines eigenen Canons des N. T. mehr das A. T. Stoff zu populären, dabei paränetischen und salbungsvollen Vorträgen, die sich schon der feurigen Rede etwas näherten, Veranlassung gab, versteht sich von selbst. Auch die Apostel und Apostelschüler zeigten sich in einzelnen Fällen als mehr oder weniger begeisterte Redner. Paulus Act. 17, 22 f. 20, 18 ff. und in seinen Apologien Act. 22, 1 ff. 24, 10 ff. 26, 2 ff. Er ist zwar nicht der edeln, lichtvollen Popularität fähig, wodurch die Reden Jesu so anziehend sind; aber seine Vorträge zeichnen sich durch Reichthum in Ideen, Wärme der Empfindungen und eine kraftvolle Sprache aus. — Petrus ist weniger Redner als Paulus; die Uebertragung der A. T. Messiasideen auf Jesum ist der Inhalt aller seiner Vorträge (Act. 2, 14 ff. 3, 12 ff.). Aber er weiß die Begeisterung, die von diesen Ideen ausgeht, mit vieler Wärme und Herzlichkeit auszudrücken. — In den Reden des Stephanus (Act. 7, 1 ff.) herrscht durchaus jüdischer Geschmack, der uns in den Stand setzt, analogisch auf die Manier zu schließen, welche die Vorträge der christlichen Propheten und Ausleger (1 Cor. 12—14.) zu den Zeiten der Apostel auszeichnete. Ueber das Rednerische in dem Unterrichte Jesu und seiner Apostel findet man gute Bemerkungen theils in den besondern Schriften über die Lehrart Jesu von Heß, Heringa, Winkler, Hauff u. a., theils auch in dem kurzen Abrisse der Geschichte der

Homiletik, welchen Schmidt seiner Anleitung zum populären Kanzelvortrage beigefügt hat. Jena 1789, besonders aber in Tzschucke's commentar. de sermonib. J. Chr. Lpz. 1781. 8. Auch Schöne in seinen Geschichtsforschungen Thl. 1. p. 74 ff. verbreitet sich weitläuftig über diesen Gegenstand.

In den Tagen, welche unmittelbar dem apostolischen Zeitalter folgten, hatte sich der christliche Cultus nach der jüdischen Synagogal-Verfassung bereits hin und wieder ausgebildet, oder bildete sich noch auf diese Art aus. Das Nöthige davon ist bereits in andern Artikeln, wie z. B. christlicher Gottesdienst, erwähnt worden. Hier sei nur noch einmal daran erinnert, daß die Hauptschriftsteller, die uns von den gottesdienstlichen Einrichtungen jener Zeit Nachricht gaben, ausdrücklich von populärer, paränetischer und erbaulicher Schrifterklärung des A., und zum Theil schon des N. T. sprachen, eine Gewohnheit, die unstreitig auf die ersten Anfänge der christlichen Redekunst zurückführt. Wenn der Vorleser, heißt es Justin. Mart. Apol. I. c. 67. p. 222. ed. Oberth. geredet hat, worin er ermahnt und zur Nachahmung der empfohlenen guten Handlungen auffordert. Nenne man nun diese Vorträge, wie man will, so ist doch so viel wahr, daß dem Gottesdienste der alten Christen die Predigt nicht fehlte, d. i. eine Art zusammenhängender Vorträge, die Wahrheiten und Forderungen des Evangeliums zum Gegenstande hatten. Merkwürdig ist, daß Justin schon unter den Abschnitten der Bibel, die zu solchen Betrachtungen Veranlassung gaben, die ὑπομνημονεύματα Ἀποστόλων, d. h. Evangelien und Briefe, deren Urheber Apostel sind, rechnet. Aehnliche Schlüsse lassen sich auch aus dem bekannten dictum probans in Tertullian's Apologet. adv. gentes 39. ableiten, so, daß man wohl behaupten kann, wenn man auch von spätern Schriftstellern abstrahirt, die gewöhnlich als Gewährsmänner für diese Behauptung gelten, daß die Predigt schon im I. und II. Jahrhundert einen Theil des christlichen Gottesdienstes ausmachte. Mit dem III. Jahrhundert beginnt die Reihe der wichtigsten Homileten im christlichen Alterthume, namentlich mit Origenes, der als der Vater zusammenhängender Lehrvorträge über Abschnitte der Bibel angesehen werden kann. Da seine Vorträge eigentlich nichts anderes sind als populäre Schrifterklärungen, die in herzliche Ermahnungen, Warnungen und Tröstungen übergehen; so scheint dafür der Name ὁμιλίαι nicht unglücklich gewählt zu seyn; weil das Wort ὁμιλεῖν den Nebenbegriff der Popularität und Vertraulichkeit ausdrückt. Auch das deutsche Wort Predigt hat mehrere Merkmale wenigstens mit dem gemein, was man im christlichen Alterthume mit ziemlicher Allgemeinheit Homilie nannte, wie sich weiter unten zeigen wird. Da es nicht in dem Plane dieses Handbuches liegen kann, eine vollständige Geschichte der Homiletik zu liefern, so wollen wir uns nur auf gewisse Zeitperioden, und auf eine Charakteristik der wichtigsten frühern Homileten beschränken, weil dieß wenigstens zum Verständniß des Folgenden nothwendig zu seyn scheint.

II) Gedrängte Uebersicht der wichtigsten Homileten in der griechischen Kirche bis auf Chrysostomus, und in der lateinischen bis auf Augustin und Leo den Großen. — A) Griechische Kirche. Gewöhn-

lich nimmt man an, daß Origenes als erster bedeutender Homilet in der griechischen Kirche gelte, und für uns, da uns ein schriftlicher Nachlaß seiner Vorgänger fehlt, ist dieß auch im Allgemeinen wahr. Aber die von ihm beliebte Form mußte wohl durch anderweitige Versuche vorbereitet seyn, welches durch die Einrichtung der Katechetenschulen in Alexandrien, und durch die muthmaßlichen homiletischen Leistungen des Clemens von Alexandrien, welcher Lehrer des Origenes war, nicht unwahrscheinlich ist. Man würde es auch gewiß als Merkwürdigkeit angeführt haben, wenn hier Origenes originell gewesen wäre. Wir machen dessenungeachtet mit diesem Manne den Anfang.

a) **Origenes**, dieser auch in anderer Hinsicht so berühmte Mann, geb. im J. 185, gest. zu Tyrus im J. 254, hat unter der außerordentlichen Menge von Schriften auch eine große Anzahl von Homilien hinterlassen, die uns über seinen Religionsvortrag ein Urtheil erlauben. Diese Homilien sind theils noch in griechischer Originalsprache vorhanden, theils auch nur noch in der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus und Rufinus. Ueber das A. T. haben sich mehr Homilien des Origenes erhalten, als über das N. T. und unter der Gesammtzahl hat die Kritik auch mehrere als unächt erklärt. Zu den Homilien, die unbedingt ächt sind, rechnet man gewöhnlich 17 über das 1. B. Moses, 12 über das zweite, 16 über das dritte, 28 über das vierte, 26 über das Buch Josua, 9 über das Buch der Richter, 25 über den Jesaias, 45 über den Jeremias, 14 über den Ezechiel, 2 über das hohe Lied, und einige über den Matthäus, Johannes und die Apostelgeschichte. Die Homilien sind, wie der Name schon anzeigt, nach der damaligen Gewohnheit keine förmlichen Reden, sondern eigentliche populäre Schrifterklärung mit paränetischen Nutzanwendungen auf die Zuhörer. Er geht auf die genannte Weise seinen vorgelesenen Text stückweise durch, der übrigens nicht immer zweckmäßig gewählt, und oft sehr trocken ist. Will man sich näher über seine Sprachweise und über seine Manier, biblische Vorträge zu halten, unterrichten; so findet man gnügende Belehrung in Ernesti's Progr. De Origene interpretationis S. S. grammaticae auctore in s. opusculis philologic. p. 288, und in K. R. Hagenbach's Schrift de Origenis methodo interpretandi. Basel 1823. 8. — Als allegorischer Interpret überhaupt und in wiefern er vom Allegorisiren in der Homilie Gebrauch macht, ist Origenes gut charakterisirt in Moshemii comment. de rebus Christianor. ante Constant. M. p. 629 seqq., und Schröckh in seiner christl. KG. IV. p. 6 ff. — Neander KG. I. 3. p. 1172 ff. Specieller noch ist hier die oben angeführte Schrift von Eschenburg. In der griechischen Kirche ist von jetzt in der Geschichte der Homiletik eine Lücke von beinahe 100 Jahren, denn die unter dem Namen von Männern, die jetzt lebten, auf uns gekommenen Homilien sind offenbar unächt, und tragen den Character einer spätern Zeit unverkennbar an sich. Als Beweis kann hier Gregorius von Neocäsarea (oder Thaumaturgus) angeführt werden, welcher in der letzten Hälfte des III. Jahrhunderts lebte. Die ihm zugeschriebenen Festhomilien sind von Bellarmin, du Pin u. a. übereinstimmend für unächt erklärt worden. Wir finden erst in der Periode nach dem nicän. Concilium eine Reihe ausgezeichneter Homileten wieder, die uns durch ihren schriftlichen Nachlaß in den Stand setzen, die Predigtweise jener Zeit zu beurtheilen.

Der Zeitfolge nach muß hier schon der Kaiser Constantin genannt werden, welcher bemüht war, die Wahrheiten des Christenthums auch in mündlichen Vorträgen unter dem Volke zu verbreiten. S. Euseb. in vita Const. M. L. IV. c. 29. Constantin. Imperatoris oratio ad sanctor. coetum, aufbewahrt in Eusebii hist. eccles., in welcher er unter andern die Erscheinung Jesu aus dem Virgil beweist.

b) Athanasius, 325 Bischof zu Alexandrien, † im Jahre 371 oder 72, war nicht nur als Vertheidiger des orthodoxen Lehrbegriffs berühmt, sondern glänzte auch als Volksredner. Mit ihm wurde wohl die Polemik besonders auf die Kanzel gebracht. Hat er auch früher seinen Lobredner gefunden, wie z. B. an Photius, so urtheilte doch die spätere Kritik nicht immer so günstig über ihn. Zwar wird die Würdigung dessen, was er als Homilet geleistet hat, dadurch sehr erschwert, daß sich unter den ihm zugeschriebenen Homilien sehr viele untergeschobene finden, welches selbst der Fall in der Pariser Ausgabe seiner Werke ist, die im J. 1721 — 22 und 30 erschienen, nicht minder in der zu Padua 1777 in 3 Fol. Aber auch aus den Proben, die man als ächt annehmen kann, bekommt man keinen vortheilhaften Begriff von den Predigertalenten des Athanasius. Seine Reden sind vorherrschend dogmatisch=polemisch, die Moral in denselben ist schon durch eine abergläubische Ascetik verderbt. Er hält sich weniger an den Text, so, daß seine Reden schon mehr die Form gelehrter Abhandlungen haben. Inzwischen ist die Darstellung zuweilen im Einzelnen wirklich rednerisch. Vergl. besonders Eschenburg l. l. p. 140—151. — Nach Athanasius dürfte die nächste Stelle als Redner in der griechischen Kirche einnehmen,

c) Basilius der Große, Bischof zu Cäsarea in Cappadocien, geb. um das J. 328, † 379, erhielt den ersten Unterricht im Christenthume von seiner Großmutter Makrina, und in den schönen Wissenschaften von seinem Vater Basilius. Weitern Unterricht erhielt er zu Cäsarea in Palästina und zu Constantinopel. Mit seinem Bruder Gregorius von Nazianz besuchte er zu Antiochien in Syrien die Schule des Libanius, und war auch mit jenem ein Schüler der beiden berühmten Sophisten des Himerius und Prohäresius zu Athen, wodurch er es in der Beredsamkeit weit brachte. Mit diesem Studium verband er später das Lesen der heil. Schrift und der Werke des Origenes. In seinen Reden herrscht außerordentliche Mannigfaltigkeit. Bald erklärt er darin mit Einsicht und Kenntniß die heil. Schrift, bald spricht er scharfsinnig über philosophisch=religiöse Gegenstände (besonders über die Gleichwesenheit des heil. Geistes, indem er die Lehren der rechtgläubigen Partei mit fein auseinandergesetzten Gründen gegen die Widersacher derselben vertheidigt); bald ermuntert er zu einem des Christen würdigen Lebensverhalten, indem er in solche Ermahnungen zugleich treffende Bemerkungen über das menschliche Herz einzustreuen weiß. Jedoch trägt auch seine Sittenlehre das Gepräge der Zeit an sich; deshalb legt er der Einsamkeit, dem Fasten und dem ehelosen Leben einen großen Werth bei, besonders in den Reden über die Jungfrauschaft und über die Entsagung dieses Lebens. Der Styl seiner Vorträge zeugt von großer Belesenheit, und von Bekanntschaft mit den besten Mustern. Die Ausdrücke sind gewählt und der Vortrag über-

haupt fließend. Seine Ermahnungen, obgleich zuweilen etwas gesucht, sind doch nicht selten rührend und hinreißend. Erasmus stellt ihn daher, und in manchen Beziehungen nicht mit Unrecht, den guten Rednern des alten Griechenlands an die Seite. — Von Basilius besitzen wir eine große Menge von Homilien und Reden. Die merkwürdigsten sind: Homilien über das Sechstagewerk (Homiliae in hexaëmeron). Homilien über die Psalmen, wovon jedoch einige nicht ächt seyn mögen; einige kurze Reden an die Mönche, die den ersten Theil seiner Constitutionum monasticarum ausmachen; moralische Predigten aus seinen Schriften gesammelt und andere einzelne Reden. Die vornehmsten Ausgaben seiner Werke sind: Basilii Opera graece et latine c. notis Frontonis Ducaei et appendice. Paris. 1638. 3 Bde. ed. J. Garnier. Paris. 1721—30. 3 Bde. Fol., und am vollständigsten und correctesten und mit verbesserter lat. Uebersetzung. — Uebersetzungen seiner Homilien v. Wendel. Wien 1776—78. 6 Bde. 8. Vergl. überhaupt K. R. W. Klose Basilius der Große nach seinem Leben und seiner Lehre. Stralf. 1835. 8.

d) Gregorius, mit dem Beinamen Nazianzenus, anfangs Presbyter, hernach Bischof zu Nazianz, geb. 318, † 390, war ein vertrauter Freund des Basilius, und ein heftiger Gegner der Arianer. Seine Reden sind von ungleichem Gehalte; bald sind sie mit Sorgfalt ausgearbeitet, bald ziemlich nachlässig. In einigen weiß er geschickt Gegensätze anzubringen, ist dabei glücklich in der Wahl der Gleichnisse, und braucht den rhetorischen Schmuck nicht zum Pompe, sondern zur Zierde, in andern ist er schwülstig, wiederholt sich, und zeigt den Irrthum, daß ein Gegenstand durch Uebertreibung rednerisch zu heben sei. Dieß geschieht besonders in den Leichen- oder Erinnerungsreden, deren mehrere von ihm übrig geblieben sind. Nicht wahre sittliche Vorzüge rühmt er an den Verstorbenen, sondern was der Geist der damaligen Zeit als vorzüglich verdienstvoll ausprägte, z. B. dumpfes, in sich gezogenes Schweigen, Absonderung von der Welt und Ertödtung an sich schuldloser Gefühle. In seinen Vorträgen über Glaubens- und Lehrgegenstände, worüber er sich gern und weitläuftig ausläßt, bekämpft er heftig die Meinung der Gegner und verdammt sie zugleich. Die vollständigsten Ausgaben seiner Werke sind die Pariser von 1573 und 1605; die Morellische von 1609—11, wiederholt 1630. 2 Bde. Fol., am besten ist die Venediger 1753. 2 Bde. Fol., die Mauriner Ausg. Paris 1788 ist nicht vollendet. Weitere Belehrungen über diesen Bischof findet man auch in Schröckh's KG. Thl. 13. p. 275 ff., und in Ullmanns Monographie: Gregor von Nazianz. Hamb. 1834. 8.

e) Gregorius von Nyssa. Sein Geburts- und Sterbejahr ist nicht bekannt, seine amtliche Thätigkeit aber dürfte in die Jahre 370—94 gesetzt werden. Er war Bischof zu Nyssa, und ein jüngerer Bruder des Basilius, von dem er aber, was Kenntnisse und Charakter anbelangt, ziemlich verschieden war. Für die Theologie und für das Studium der heil. Schrift gewannen ihn sein Bruder und Gregor von Nazianz, da er zuvor nur die Rhetorik zu seinem Hauptstudium hatte machen wollen. Er wurde einer der Hauptvertheidiger des nicäischen Lehrbegriffs, und erwarb sich durch seine Kanzelvorträge großen Ruhm. An Reichthum der Ideen, so wie an Kraft des Ausdrucks, muß

er seinem Bruder Basilius nachstehen. Die Verbindungen der Sätze sind oft gezwungen, und die Uebergänge sind nicht immer natürlich. Doch ist sein Styl fließend und sein Ausdruck gewählt. Reden, welche wir von ihm besitzen, sind über die Psalmen, über das hohe Lied Salomonis, eine Erklärung des Vaterunsers, gegen Apollinaris und Emodius. Die vollständigste Ausgabe seiner Werke ist von F. Ducäus. Paris 1615. 2 Bde. Fol., m. Append. von Jac. Gretser ebend. 1618. Fol., wiederholt Paris 1618. 3 Bde. Fol. Schröckh in s. KG. Thl. 14 hat dem Gregor von Nyssa einen ziemlich langen Abschnitt gewidmet.

f) **Cyrillus von Jerusalem.** Zuerst Diaconus und Katechet, hernach Bischof zu Jerusalem, † a. 386. Er lehrte als Katechet zu Jerusalem und zu Tarsus mit großem Beifalle, indem er hier als Vertriebener häufig Predigten hielt. Seine Katechesen sind eigentlich zusammenhängende Vorträge, die er seinen Lehrlingen zwischen den Jahren 347 — 350 gehalten hat. An die bald zu taufenden Catechumenen sind 18 derselben gerichtet, fünf aber (catecheses mystagogicae) an die vor Kurzem Getauften. In ihnen wird von den beiden Sakramenten der Kirche, besonders von den dabei üblichen Gebräuchen, gehandelt. Die schwächste Seite dieser Katechesen dürfte seyn, daß die Beweisführung in denselben nichts weniger als bündig und scharf ist. Die sehr gehäuften biblischen Stellen sind nicht wegen ihres beweisenden Inhaltes, sondern um der Wortähnlichkeit willen angeführt; auch fehlt es nicht an höchst sonderbaren mystischen Erklärungen. Dagegen ist die Schreibart zu loben, so wie die Kürze der Reden selbst, welche gewöhnlich mit einer Doxologie geschlossen werden. Uebrigens ist auch Cyrillus deshalb zu rühmen, daß er sich gar nicht in die dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit mischte, und sogar unzufrieden mit denselben gewesen zu seyn scheint. Wenigstens enthält er sich gänzlich der damals üblichen Parteiwörter. Seine sämmtlichen Werke griechisch und lateinisch sind herausgegeben worden von Dionysius Petavius zu Paris 1622, 1631, 1640 Fol., und verbessert von Thom. Milles zu Oxford 1703 Fol., am vollständigsten aber von Touttée, Paris 1720. Fol. S. Schröckh's KG. Thl. 12 p. 375 ff.

g) **Johannes Chrysostomus**, geb. zu Antiochien 347 und † 407, hatte in der Beredsamkeit, Theologie und Schrifterklärung berühmte Lehrer, die auf seinen spätern Kanzelberuf wohlthätig einwirkten. Im J. 386 wurde er Presbyter zu Antiochien, wo er mit dem 40. Jahre erst zu predigen anfing. In seinen Homilien ist eine Fülle von Gedanken, eine Fertigkeit des Ausdrucks und eine Gewalt der Sprache zu finden, die ihn zu den ersten Rednern der Christen in diesem Zeitraume erhebt. Dabei standen ihm eine Menge rednerischer Hülfsmittel zu Gebote, welche die Zuhörer überraschen, fesseln und hinreißen mußten, daß es daher nicht zu verwundern ist, wenn sie ihm den ehrenvollen Namen „goldner Mund" gaben. In der Folge, besonders in der neuesten Zeit, hat dieser Redner auch seine Tadler gefunden, welche nicht mit Unrecht bemerkten, daß er oft in tönendes Gepränge verfalle, sich mit rednerischen Floskeln behelfe, und daß er eben so oft in Wiederholungen, wie in unnöthige Abschweifungen gerathe. Dieser Tadel trifft aber mehr sein im Sinken begriffenes Zeitalter, als ihn selbst, der sich mit seinen ausgezeichneten Geistesgaben

so weit erhob, als jenes es nur zuließ; aber eben um dieses Zeitalters willen kann er kein klassisches Muster, am wenigsten jetzt noch seyn. Kein Kirchenvater hat so viel Homilien und Reden hinterlassen, als Chrysostomus. Außer seinen Fest- und Gelegenheitshomilien hat er viele solche Vorträge über das A. T. und über die meisten Bücher des N. T. gehalten, so daß man den Fleiß des Mannes im hohen Grade bewundern muß. Die vollkommenste und prächtigste Ausgabe seiner Werke ist von Bernhard von Montfaucon zu Paris von 1718—1738 in 3 Foliobänden erschienen. Unter den deutschen Uebersetzungen seiner Schriften ist am bekanntesten geblieben: Predigten und kleine Schriften, deutsch mit Anmerkungen von J. A. Cramer, Leipzig Dyk 10 B. von 1745—51. — Mit Chrysostomus scheint die Kanzelberedsamkeit in der morgenländischen Kirche ihren Glanzpunct erreicht zu haben; denn die auf ihn folgenden Homileten im V. Jahrhundert, wie achtungswerth auch noch mancher Name derselben ist, übertrafen ihn wenigstens nicht, und die Redner vom VI—VIII. Jahrhundert stehen tief unter ihm. Ueber das Eigenthümliche seiner Vorträge, über ihre Fehler und Vorzüge findet man viel Bemerkenswerthes in den oben angeführten Vorträgen von Eschenburg und Schmidt. Auch verdient berücksichtigt zu werden, was Schröckh in seiner KG. Thl. 10. über Chrysostomus geurtheilt hat. Vgl. auch Neanders J. Chrysostomus. Berlin 1821. 2 Thl. 8. In der Einleitung zur Homiletik des Herrn von Ammon, neue Aufl. 1812. p. 26 not. 6, wird Chrysostomus also geschildert: Für unsre Zeit kann der Mann mit dem Goldmunde nicht sowohl als Redner, sondern vielmehr als pragmatisirender Schrifterklärer wichtig seyn.

B) Redner in der abendländischen Kirche. — Lange Zeit hatte die abendländische Kirche gar keine Redner aufzuweisen, die einer Erwähnung verdienten, oder von denen einige Homilien auf uns gekommen wären. Vielleicht wirkten die abendländischen Lehrer blos im Stillen, ohne Aufsehen zu erregen, wovon die Geschichte freilich keine Kunde geben kann; vielleicht waren aber auch ihre Reden so werthlos, daß sich Niemand die Mühe nahm, sie aufzuzeichnen. Dieß Letztere möchte man fast vermuthen, denn die Reden der wenigen Männer, die sich nur einigermaßen auszeichneten, wurden sogleich verbreitet, und später vielfältig abgeschrieben. Die Behauptung aber derer, die nach Sozom. h. e. l. VI. c. 19. annehmen, es sei in den ersten Jahrhunderten zu Rom und in der abendländischen Kirche gar nicht gepredigt worden, läßt sich durch Stellen aus Tertullians Apologet. c. 139. — de pudicitia c. 13. — Cyprians ep. 57 leicht widerlegen. Nach Lactantius und Hieronymus war Cyprian († 258) wegen seiner Rednertalente berühmt, ob man gleich unter seinem schriftlichen Nachlasse keine homiletischen Erzeugnisse findet, deren Aechtheit außer allem Zweifel wäre. Wir zeichnen auch hier nur die vorzüglichsten aus, und stellen dann eine kurze Vergleichung zwischen den Rednern des Morgen- und Abendlandes an.

a) Zeno, Bischof zu Verona. Er mag bis in das Jahr 380 oder noch etwas länger gelebt haben. Die ihm beigelegten Sermones und Tractatus sind wohl nicht alle von ihm. Sie sind gesammelt worden von den Brüdern Ballerini Veronae 1739. Unter den römischen Dichtern scheint Virgil sein Liebling gewesen zu seyn, indem er

mehrere Stellen aus ihm anführt. Eschenburg l. l. p. 246 ff. würdigt ihn folgendermaßen: „An einen Text hat er sich sehr selten gebunden; auch findet man selten einen Hauptsatz angegeben, den man als Thema betrachten könnte, und an einer zum Grunde gelegten Disposition fehlt es. Es scheinen seine Vorträge vielmehr Impromtüs, Reflexionen über gewisse Gegenstände zu seyn, ohne sich nach einer gewissen Methode über dieselben verbreiten zu wollen. Einige unter diesen Vorträgen bestehen nur aus einigen Perioden, und die längsten möchten kaum zwanzig Minuten dauern.

b) **Ambrosius**, Bischof zu Mailand († 397). Er kam ohne alle Vorbereitung, ja selbst ohne noch getauft zu seyn, zur bischöflichen Würde. Deshalb mußte er erst einen Lehrer, Simplician, von Rom kommen lassen, der ihm Unterricht in der Theologie ertheilte. Da es ihm gänzlich an Kenntniß der hebräischen Sprache fehlte, so konnte er das A. T. nicht im Urtexte lesen, und das N. T. nicht hinlänglich verstehen. Darum hielt er sich an die Griechen, besonders an Origenes, Athanasius und Basilius, deren Werke er übersetzte, und deren Meinungen er wiederholte. Den Origenes ahmte er in der allegorischen Deutung nach, freilich nicht immer mit Geschmack. In Hinsicht der Sittenlehre folgt er sichtbar dem Cicero, wie dieser sie in seinem Buche von den Pflichten aufgestellt hat. Hier ist er darum auch an seinem Platze; denn Vorträge über rein-sittliche Gegenstände sind ihm oft sehr gelungen. Erasmus nennt ihn den honigsüßen Lehrer, wegen der Anmuth und gefälligen Darstellungsweise, mit welcher er seinen Gegenstand zu behandeln weiß. Uebrigens war er ein orthodoxer Lehrer, und heftiger Gegner der Arianer. Man hat von ihm einige Reden über verschiedene Abschnitte der heil. Schrift, einige Lobreden auf Verstorbene und Märtyrer nebst einigen andern. Ganze Bücher von ihm scheinen aus Homilien, die er gehalten hat, zusammengesetzt zu seyn. Die 92 Predigten von der Zeit und von den Heiligen gehören ihm wenigstens theilweise nicht an, wie dieß von den Benedictinern gezeigt worden ist. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die der Benedictiner. Paris 1686—1690. 2. Vol. Fol.

c) **Aurelius Augustinus** zu Madaure in Afrika im Jahre 355 geb., † 430. Dieser mit hohen Anlagen begabte Mann studirte in seiner Vaterstadt und zu Carthago mit vielem Fleiße die Rhetorik. In der Kenntniß der orientalischen Sprachen und in der Erklärung der heil. Schrift hatte er es nicht weit gebracht, aber desto mehr zeigte er gute philosophische Kenntnisse. Unter der großen Anzahl seiner Schriften findet sich auch eine ziemlich ansehnliche Sammlung von Homilien und Reden, wovon die Benedictiner 394 als ächt erkannt haben. Sie sind theils über das A. und N. T. gehalten worden, theils sind es sogenannte Zeitreden an besondern Tagen, theils auch Reden von den Heiligen und über andere Gegenstände. Zu den minder lobenswerthen Eigenschaften seiner homiletischen Arbeiten gehören Hang zu Spitzfindigkeiten, spielender Witz, Mangel an ächter Popularität, indem er dogmatische Materien mit allen gelehrten Bestimmungen ohne praktische Anwendung abhandelt, allzuhäufiges Allegorisiren und Polemisiren und dergleichen. Jedoch läßt sich ihm auch manches Gute nachrühmen. Dahin gehört, daß er überhaupt sehr fleißig predigte, und die Predigt

als Hauptbestandtheil seines Berufs ansah. Auch fehlt es nicht an trefflichen Einzelnheiten, und Predigten über Gegenstände der Sittenlehre sind ihm oft gelungen. Nicht minder verdient hier sein Buch de doctrina christiana eine rühmliche Erwähnung, wovon l. IV. im gewissen Sinne als eine der frühesten Anweisungen zur christlichen Kanzelberedsamkeit gelten kann. Schröckh KG. Thl. 15. p. 335 scheint Augustins homiletische Leistungen ziemlich richtig gewürdigt zu haben. Die besten Ausgaben der Werke Augustin's sind die der Benedictiner, Paris 1679—1700 in 11 Foliobänden, die Antwerpner 1700. 2 Bd. Fol., und die Venediger 1729—35. 11 Bde. 4. Der 4. und 5. Band mit dem dazu gehörigen Anhange umfassen die ächten und unächten homiletischen Schriften Augustin's.

d) **Petrus Chrysologus**, ein Italiener von Geburt und Schüler des Bischofs Cornelius zu Rom, wurde im J. 433 Bischof zu Ravenna, und starb im J. 451. Wegen seiner angenehmen und fließenden Beredsamkeit bekam er den Beinamen Chrysologus. Wir haben von ihm noch 176 Homilien oder Reden, wovon aber mehrere unächt sind. Die meisten dieser Reden sind homilienartig eingerichtet. In der Form und dem Style haben sie viel Aehnlichkeit mit den Homilien des Chrysostomus, aber in den Sachen und in der Ausführung ruht sein Geist nicht auf ihm. Der Styl ist sehr angenehm, und bei manchen rhetorischen Schönheiten doch sehr populär und faßlich. Seine Reden, meist moralischen Inhalts, enthalten, ob sie gleich die verderbte Sittenlehre ihrer Zeit nicht verleugnen, doch zuweilen treffliche Andeutungen. Hingegen ist er in der Schrifterklärung, und besonders in Behandlung der Parabeln, weniger glücklich, und läßt sich, wie Maximus von Turin, außer einigen guten Betrachtungen auch auf manche fade Bemerkung, viele gezwungene, allegorische Anwendungen und mystische Vergleichungen ein, so wie er die eigentliche Absicht des Gleichnisses fast immer verfehlt. Die 176 Predigten, die ihm zugeschrieben werden, hat unter andern der Jesuit Raynaud mit den Schriften Leo des Großen und des Maximus von Taurinum, und noch vier anderer Bischöfen aus diesem Zeitalter zu Lyon 1623. Fol. (welche Ausgabe zu Paris 1671. Fol. wieder vermehrt erschienen ist), und Don. Mita zu Venedig 1742. Fol. drucken lassen. Außerdem sind sie auch befindlich in der Bibliotheca max. patr. Tom. VII.

e) **Leo der Große.** Er war zuerst Diaconus zu Rom und wurde im J. 440 auf den päpstlichen Stuhl erhoben, zu einer Zeit, wo die Kirche mit innern und äußern Feinden zu kämpfen hatte. Er starb 461. Wie sein Charakter, so ist auch sein Rednerfleiß zu loben. Unter der großen Menge von Homilien zeichnen sich die meisten bei allen Fehlern des Zeitalters doch durch eigenthümliche Vorzüge aus. Dahin gehört, daß unter andern seine dogmatischen Vorträge nicht ganz theoretisch sind, sondern fast immer moralische Anwendungen und nachdrückliche Ermahnung zur Tugend damit verbunden werden. Ueberhaupt dringt Leo sehr auf wahre und eifrige Frömmigkeit, empfiehlt sie durch gute und ziemlich reine Beweggründe, setzt die Natur des Fastens nicht nur in die Enthaltung von Speisen, sondern auch in Unterdrückung böser Begierden und Vermeidung der Sünden. Im Lobe der Redner ist er zwar auch nicht sparsam, doch ist bei ihm immer die Hauptsache, ihre wahren Tugenden zu empfehlen. Sein an sich

angenehmer und populärer Styl zeugt von guter Sprachbildung. Die Reden sind von mäßiger Länge, einige sehr kurz, und fast alle ohne Text, obgleich mit einer Schriftstelle mehrentheils der Anfang gemacht wird. Außer der schon angeführten Ausgabe seiner Werke bei Petrus Chrysologus hat sie am vollständigsten Paschasius Quesnel zu Paris 1673 in 2 B. in 4., und zu Leiden 1700 Fol. herausgegeben.

Wir führen vor der Hand weiter keine Redner aus beiden Kirchen an, weil diese ungefähr die wichtigsten in dem frühern Zeitraum der ersten 5 christlichen Jahrhunderte seyn dürften, ein Zeitraum, der für die kirchliche Beredsamkeit überhaupt, mit Ausnahme der spätern Jahrhunderte, der wichtigste ist. Nur noch eine kurze Vergleichung zwischen den Rednern des Morgen- und Abendlandes mag hier von uns angestellt werden.

1) Die griechischen Homileten sind origineller, als die abendländischen. Die letztern sind gleich ihren Vorfahren, den alten Römern, bloße Nachahmer der Griechen. So wie die Schriften Cicero's, Seneca's und Marc Aurel's ein Nachhall der griechischen Weisheitslehren sind, so tönen auch in den Vorträgen der afrikanischen, gallischen und italienischen Kirchenlehrer die morgenländischen Homilien wieder.

2) Die griechischen Redner zeigen weit mehr Bekanntschaft mit der heil. Schrift, und eine tiefere Kenntniß der Auslegungskunst. Die Allegorie, in welcher die Griechen zuweilen sehr glücklich sind, artet bei den Lateinern nur allzuoft in leere Spielerei aus.

3) Im Ausdrucke und in der Sprache bleiben die Lateiner ebenfalls hinter den Griechen zurück, so daß der klassisch gebildete Leser einen gewissen Widerwillen überwinden muß, wenn er sich in genauere Bekanntschaft mit den lateinischen Homileten setzen will.

4) Was das Schicksal der geistlichen Beredsamkeit betrifft, so gestaltete es sich günstiger im Abend- als im Morgenlande. Mit Chrysostomus scheint das Höchste in der morgenländischen Kirche erreicht worden zu seyn; denn zwischen ihm und Johannes Damascenus ist schon in jeder Hinsicht ein großer Unterschied. Dogmatische Streitigkeiten über beide Naturen in Christo, über Monotheletismus; der Bilderstreit, namentlich der mit reißender Schnelle sich verbreitende Islamismus und andere spätere Zeiterscheinungen schadeten der Homiletik in dieser Beziehung ungemein, so daß sie auch noch in der neuesten Zeit hier sehr tief steht. Anders verhält es sich im Abendlande. Nicht nur einzelne Männer halten mit frühern Homileten die Vergleichung aus, ja übertreffen noch dieselben, sondern auch ganze Zeitalter (man denke hier an die Bemühungen Carls des Großen für das Predigtwesen), zeichnen sich in dieser Hinsicht aus. Selbst einzelne geistige Erscheinungen im Abendlande, wie z. B. der Mysticismus, erzeugte hin und wieder sehr ausgezeichnete Prediger, wie sich weiter unten ergeben wird.

III) Beantwortung mehrerer Fragen, die Homilie oder Predigt in diesem Zeitraume betreffend. Hier läßt sich zunächst fragen:

a) Welches war die formelle Einrichtung der Predigt in der alten Kirche, in welche Klassen zerfielen die kirchlichen Vorträge, und welcher Namen bediente man sich vorzugsweise von ihnen? — Läßt man die Homilie ihren Anfang besonders mit Origenes nehmen, wozu man

auch nach dem oben Gesagten berechtigt ist, so war sie ursprünglich nichts weiter als eine populäre Schrifterklärung, verbunden mit einer erbaulichen Anwendung der im Texte enthaltenen Wahrheiten und Forderungen. Ihre Form ist aber nicht sehr mannigfaltig, und sie unterscheidet sich von der heutigen Predigtmanier hauptsächlich durch größere Kürze, und durch einen geringern Rigorismus der logischen und rhetorischen Regeln. Das Thema der alten Homileten ist der Bibeltext, welchen sie behandeln, und um diese dreht sich die ganze Abhandlung, oder kehrt doch, wenn auch zuweilen Abschweifungen nöthig und nützlich scheinen, immer wieder zu demselben zurück. Gewöhnlich liegt der ältern christlichen Predigt ein biblischer Text zum Grunde, und man kann wohl behaupten, daß überhaupt in der christlichen Welt unbiblische Predigten zur Ausnahme gehörten, wie z. B. im Zeitalter der Scholastiker, wo oft auch über Stellen aus dem Aristoteles gepredigt wurde. Von einer förmlichen Disposition, Partition und Proposition ist keine Spur, und sie sind insgesammt, um einen neuern Kunstausdruck zu brauchen, analytischer Art. Uebrigens findet man auch schon das Gebet mit der Predigt in Verbindung gebracht, so wie gewisse liturgische Formeln. Doch hatte das Gebet in den frühern Homilien nicht die Länge von den Eingangs- und Schlußgebeten, wie bei manchen Homileten unsrer Tage (Zollikofer, Marezoll u. a.), sondern es bestand meistens nur aus einem kurzen votum oder einer Segensformel. So liebte Chrysostomus die Formel εὐλογητός ὁ Θεός. Auch die Begrüßung: εἰρήνη πᾶσιν, wurde nicht blos bei Eröffnung des Gottesdienstes, sondern auch zu Anfange der Predigt gebraucht. Mehrere Reden, welche Chrysostomus zu Antiochien hielt, beginnen mit den Worten: „Gelobt sei der Herr, der unsre traurigen Seelen tröstet, und unsre schwankenden Herzen stärkt.“ Sie mochten sich wahrscheinlich auf die damaligen unglücklichen Zeitverhältnisse beziehen. Auch im Laufe der Rede bricht oft Chrysostomus in der Behandlung eines wichtigen Gegenstandes ab, und betet, daß ihn Gott zu einer bessern und lichtvollern Darstellung erleuchten möge. Dasselbe thut auch Basilius. Der Vortrag schloß sich gemeiniglich mit einem Lobgesange auf die Dreieinigkeit, oder wiederum mit einem kurzen Gebete. Auch deuten die Homilien der frühern christlichen Redner alle die wichtigen Erscheinungen an, die in den ersten V Jahrhunderten in der christlichen Kirche sich bemerkbar machen, wir mögen nun ihr äußeres Schicksal, oder ihre dogmatischen Kämpfe, oder die eigenthümlichen Ansichten in der Moral berücksichtigen. Die hohe Achtung gegen den Märtyrertod, die immer steigende Zahl der Feste, die Streitigkeiten über die verschiedenen Naturen in Christo, die einzelnen überspannten Ansichten im Gebiete der Sittenlehre, — für alles dieses lassen sich die Belege in den verschiedenen Vorträgen der ältern Homileten finden.

Gewissermaßen läßt sich auf diese Eigenthümlichkeit eine besondere Eintheilung der öffentlichen kirchlichen Vorträge gründen. 1) Predigten, welche sich vorzugsweise mit der Erklärung und erbaulichen Anwendung der heil. Schrift beschäftigen. 2) Predigten für besondere Zeiten, Gelegenheiten und Festtage. 3) Lobreden auf die Heiligen und Märtyrer. 4) Reden über besondere Lehren und Pflichten, um wider die Ketzerei zu kämpfen und die Ausübung der Tugend anzupreisen.

Diese verschiedenen Gattungen von Vorträgen erhielten in der Folge besondere Namen, die aber wohl mehr dem Mittelalter angehören. So nannte man die Predigten an besondern Festtagen sermones de tempore, und theilte sie oft wieder ein in sermones hiemales, vernales, aestivales und auctumnales. Auch die hohen Feste gaben zuweilen einen Eintheilungsgrund ab, z. B. die sermones paschales, pentecostales und natales oder de natali. Auch die sermones quadragesimales oder de quadragesima machen sich schon bei Ambrosius, Augustin und Leo dem Großen bemerkbar, obgleich der Name jünger ist. Man brachte aber auch unter diese Rubrik noch mehrere Gelegenheitsreden, z. B. die Einweihung der Kirchen, die sogenannten Synodalpredigten u. a., so daß sich der Schluß machen läßt, die Zahl der Casualreden in der alten Kirche sei nicht unbedeutend gewesen. Zuweilen werden auch die sermones dominicales im Gegensatze der Festpredigten erwähnt; die sermones aber de sanctis sind in der alten Kirche die den Märtyrern zu Ehren gehaltenen Predigten. Die Rubrik, welche man oft findet, sermones de diversis begreift Vorträge verschiedener Art in sich, z. B. Vorträge, die nicht über Perikopen gehalten worden sind, sondern über andere beliebige Stellen der heil. Schrift, was wir ungefähr jetzt Predigten über freie Texte nennen. Auch dürfen wir hierher die sogenannten sermones baptismales, nuptiales und funerales rechnen, nicht minder die über einzelne Gegenstände der Moral und Dogmatik.

Auch mit verschiedenartigen Namen sind die kirchlichen Vorträge, wie in der griechischen, so in der lateinischen Kirche, bezeichnet worden. — Seit Origenes war das Wort ὁμιλία besonders herrschend geworden, wie wir bereits erinnert haben. Man verstand darunter die einfache, kunstlose Ansprache über religiös-christliche Wahrheiten und Forderungen an eine gemischte Versammlung, welche entweder in den Ton der Unterredung übergeht, oder sich doch derselben nähert. Es hat immer die Nebenbegriffe der Unterredung und der Vertraulichkeit. In dieser letzten Beziehung kommt das Wort ὁμιλεῖν auch schon im N. T. vor, z. B. Luc. 24, 14. Act. 20, 11. 24, 26. Auch die lateinischen Schriftsteller behalten das Wort Homilie oft bei, so daß es für kirchlich-religiöse Vorträge das am häufigsten gebrauchte Wort war. In dieser Beziehung brauchen auch die Griechen zuweilen das Wort λόγος, wiewohl sie oft dabei erinnern, daß der Name ὁμιλία schicklicher sei. S. Photius Bibliothec. n. 174. 19. — Wie nahe es auch lag, sich des Wortes εὐαγγέλιον oder εὐαγγελίζειν vom Predigen in den Christengemeinden zu bedienen, so beschränkte sich dieses Wort doch nur auf das apostolische Zeitalter, und zwar in einem engeren, eigenthümlichen Sinne. S. den Art. Evangelist. Beinahe eben so verhält es sich mit dem κήρυγμα im N. T. Es wird hier von der Gesammtwirksamkeit der Apostel und ihrer Gehülfen in Wort und That gebraucht. Es wäre auch in Hinsicht der Etymologie nicht unpassend gewesen, mit diesem Namen das Geschäft des Predigers zu bezeichnen, in wiefern es bald ein Hauptbestandtheil des christlichen Cultus wurde; allein wie Bingh. Vol. IV. l. 14. C. 4. §. 1. gut zeigt, brauchte man das Wort κηρύσσειν mehr von den mechanischen Geschäften der Diaconen und der niedern Kirchendiener, um die formulas solennes, den Anfang des Gottesdienstes, die Feste, Processionen und andere Bekanntmachungen

auszurufen. Dennoch hat wohl davon das deutsche Wort Predigt, vielleicht mehr noch nach der lateinischen Uebersetzung praedicatio, seinen Ursprung erhalten, indem es Luther meistens so übersetzt. Da auch in der protestantischen Kirche mehr wieder auf das belehrende Wort gedrungen wurde, so brauchte man dafür vorzugsweise die Benennung Predigt, und sah sie als einen Hauptbestandtheil des öffentlichen Cultus an. Da aber dadurch der öffentliche Gottesdienst eine wesentliche Veränderung erlitt, so läßt sich erklären, warum die spätere katholische Kirche dem Worte Predigt abhold war, und die praedicatio für ein Geschäft der untern Geistlichkeit, nicht aber für die Function der Priester und Bischöfe erklärte. — Bei den Lateinern hießen die Predigten tractatus, und die Worte tractare und tractatores für predigen und Prediger kommen bei den lateinischen Homileten oft vor. Dufresne im glossar. ad script. med. et infim. latinit. erläutert den kirchlichen Sprachgebrauch durch mehrere Beispiele unter dem Worte tractatus. Dasselbe gilt auch von dem Worte Sermo. Dufresne sagt von ihm: Sermo i. q. homilia, concio ad populum in ecclesia, nostris sermo, und verweist unter mehreren anderen Stellen in den Schriften Augustins auf Epist. 77. Andere weniger gebrauchte Namen von den kirchlichen Lehrvorträgen, als disputatio, locutio, allocutio u. dergl. übergehen wir. — Eine andere Frage mag Folgendes berühren:

b) **Wem kam das Geschäft des Predigens vorzugsweise zu, wo, wann und wie oft wurde gepredigt?**

aa) Läßt sich in der schon oft angeführten Stelle bei Justin. Martyr. Apolog. I. c. 67. ed. Oberth. Tom. I. p. 222 der ὁ προεστώς am natürlichsten davon erklären, was man im spätern ausgebildeten Sinne ἐπίσκοπος nannte; so wäre schon diese Stelle ein Beweis davon, daß die Predigt als Hauptgeschäft schon früh dem Bischofe zukam. Man findet für diese Observanz deutliche Belege in der frühern Kirche. Aus Afrika wird versichert, daß vor Augustin selbst nicht einmal den Presbytern erlaubt gewesen sei, in einer bischöflichen Kirche und in Gegenwart des Bischofs zu predigen. Auch Ambros. de offic. sacr. l. I. c. 1. sagt ohne alle Einschränkung: Proprium episcopi munus docere populum. — Etwas anders scheint es in der morgenländischen Kirche gehalten worden zu seyn, wo sich auch die Presbyter in Lehrreden an das Volk wenden durften, doch so, daß dabei immer noch die Bischöfe ihre pflichtmäßigen Vorträge hielten. Hier kommen überhaupt mehr Spuren vor, daß Presbyter gepredigt haben. Man kann also im Allgemeinen annehmen, daß in allen Kirchen, wo kein Bischof stand, der Presbyter das Amt und die Rechte des Bischofs ausübte, daß auch in bischöflichen Kirchen in den Städten die Presbyter an der Stelle der Bischöfe predigten, jedoch immer nur mit Genehmigung des Bischofs, und selbst mit Vertretung dessen, was der Presbyter predigte. Inwiefern dieß bei Diaconen der Fall war, ist in dem Art. Diaconen Nr. III. A. e. gezeigt worden. Wie unvollkommen hätte auch der Zweck des christlichen Lehramts erreicht werden können, wenn dasselbe blos von den Bischöfen hätte ausgehen sollen. Den Mönchen war ebenfalls in der alten Kirche zu predigen verboten, weil man sie nicht zum Clerus rechnete; dieses änderte sich aber in der spätern Zeit. Noch strenger

wurde allen Laien, und selbst nicht ordinirten Lehrern das Predigen untersagt. Wenn jedoch Laien predigten, so sagt Ferrar. de sacr. conc. p. 201, es sei immer nur geschehen jubente et permittente episcopo. Daß Constantin und Kaiser Leo gepredigt haben, ist von archäologischen Schriftstellern, die diesen Punct behandeln, nicht berührt worden. — Noch strenger blieb nach 1 Cor. 14, 34. und 35. 1 Timoth. 2, 11. und 12. den Weibern das Lehramt verboten. Selbst Tertullian, der spätere strenge Montanist, mißbilligt es an seiner Partei, daß Weiber unter dem Namen der Prophetissarum geistliche Vorträge hielten. S. Tert. de praescript. c. 41. de velandis virginib. c. 9. Wie es gekommen sei, daß nach und nach die Bischöfe immer seltener predigten, ist in dem Art. Bischof Nr. II. erwähnt worden. Fragen wir ferner

bb) wo gepredigt wurde, so geschah dieß immer an den Orten, wo die Christen ihre gottesdienstlichen Versammlungen hielten, an Orten, die wenigstens während der Verfolgungen in den ersten Jahrhunderten verschiedener Art waren. Als später das Christenthum Sicherheit von Außen erhielt, und selbst Staatsreligion wurde, und man immer häufiger Kirchen erbaute, kann freilich im Allgemeinen behauptet werden, daß hier vorzugsweise gepredigt wurde. Jedoch muß man auch hier wieder mehrere Predigtgattungen ausnehmen, z. B. die Predigten zum Andenken der Märtyrer, die Leichenpredigten u. dergl. Fragt man nun, wo der Ort in der Kirche war, wo die Predigten gehalten wurden, so sind auch hier die Meinungen verschieden. Wir müssen hier, um deutlich zu seyn, etwas vorausschicken, was wir in dem Art. (Kirchengebäude) erwähnen werden. Besonders war das Chor der Kirche durch Schranken oder Gitter (Cancelli) vom Schiffe der Kirche abgesondert. Hinter diesen Cancellen im Schiffe war ein erhöhter Platz zum Vorlesen ἄμβων (von ἀναβαίνειν) Ambo, Suggestus, pulpitum und anders benannt. Im Chore befand sich auch der bischöfliche Stuhl, cathedra, thronus genannt. Vergleichen wir nun die ältern Nachrichten, über den Ort, wo in der Kirche gepredigt wurde, so war der gewöhnliche Predigtplatz der bischöfliche Stuhl oder vor dem Altare, und das Predigen vor dem sogenannten Ambo galt nur als Ausnahme. So wird es von Chrysostomus als etwas Ungewöhnliches angeführt (Socrates hist. eccles. l. VI. c. 5.) auf dem Ambo zu predigen, damit er desto besser verstanden würde. Dasselbe gilt auch von Augustin. Doch dürfte sich auch hier die örtliche Observanz bald mehr für diesen, bald mehr für jenen Ort in der Kirche entschieden haben. Als aber später sich die Geschäfte häuften, die Bischöfe das Predigen vernachlässigten, und selbst mehrere Presbyter, Diaconen und Mönche zu predigen anfingen, so wurde es immer gewöhnlicher, die Predigt auf dem sogenannten Ambo, oder an einem andern Orte im Schiffe der Kirche zu halten, um auch hierin vielleicht zwischen Bischof, Presbyter, Diacon und Mönch einen Unterschied zu haben. S. den Art. Kanzel.

cc) Ist nun die Frage von der Zeit, wann gepredigt wurde, so ist freilich der Sonntag vorzugsweise der allgemeine Predigttag, so wie in der spätern Zeit die in großer Zahl eingeführten Feste. Auch Sonnabendspredigten sind nicht ungewöhnlich, da man neben dem Sonntag noch den jüdischen Sabbath mitfeierte. In der Quinquagesima (s. d. Art.), d. i. in der Zeit von Ostern bis Pfingsten, werden in der orien-

talischen Kirche alle Tage wie Festtage behandelt. Auch während der Quadragesimalfasten wurde von den ausgezeichnetsten Homileten der ersten V Jahrhunderte fleißig gepredigt. Darin liegt wohl auch der Grund, warum selbst in Zeiten, wo die Sitte und Geschicklichkeit zu predigen in Abnahme gekommen war, doch die Fastenpredigten in der griechischen wie in der römischen Kirche eine besondere Auszeichnung behielten. Was nun die Tageszeit betrifft, so finden wir auch schon die Vor= und Nachmittagspredigten erwähnt **Basil. Magn. in hexaëm. hom. 2. et 9. — Chrysostom. hom. X. in Gen. Socrates hist. eccl. l. V. c. 21.** Doch daß dieß feste Einrichtung wie bei uns gewesen sei, läßt sich nicht beweisen. Ueber die unter den englischen Theologen hierüber entstandenen Streitfragen vergl. Bingham p. 131—36. Aus allen diesem ergiebt sich, daß in dieser Periode sehr viel gepredigt wurde, theils weil man es für den Catechumenen=Unterricht nützlich hielt, theils weil auch das Predigen, zuweilen wenigstens, nichts weiter seyn mochte, als populäre Schrifterklärung des gewählten oder bereits eingeführten Textes; eine Vermuthung, die wenigstens dadurch wahrscheinlich wird, daß in einer Versammlung mehr als einer auftrat. — Noch eine Frage, die wir aufwerfen wollen, sei diese:

c) **Wie wurden die Predigten gehalten, welche Zeitdauer hatten sie, und was weiß man von dem Verhalten der Zuhörer dabei.**

aa) Beziehen wir das Wie zunächst auf die Ausarbeitung, so finden sich klare Beweise dafür, daß viele derselben sogenannte freie, aus dem Stegreife gehaltene Vorträge waren, die man deshalb *ὁμιλίαι* und *κατηχήσεις σχεδιασθεῖσαι* oder *λόγοι σχέδιοι* — **homiliae extemporales, sermones repentini** — genannt. Das Talent dazu hielt man für wesentlich nothwendig, und wenn man sich erinnert, wie die Vorstellungen von der Fortdauer der Wunder= und Geistesgaben auch in Absicht auf die Lehrvorträge selbst bis ins V. Jahrhundert dauerten, so darf dieß auch weniger befremden. Oft erklären die Redner jener Periode geradezu, daß sie vermittelst göttlicher Eingebung sprechen. Man vergl. **Chrysostom. hom. 2. ad populum Antiochenum — Augustin. Serm. 46. de tempore.** Daher waren auch alle die berühmten Redner aus der orientalischen und lateinischen Kirche zugleich fertige Redner aus dem Stegreife. Daß jedoch auch diese Männer sich sorgfältig auf ihre Vorträge vorbereiteten, ergiebt sich daraus, weil die *ὁμιλίαι σχεδιασθεῖσαι* als etwas Außerordentliches angeführt werden. Daher unterläßt auch Augustinus in seiner oben angeführten Homiletik nicht, die sorgfältige Wahl des Textes und eine ernstliche Meditation zur Pflicht zu machen. Weniger läßt sich darüber etwas bestimmen, ob die damaligen Homileten **verbotenus** memorirt haben. In der Regel scheint es nicht geschehen zu seyn.

Wird die Frage: Wie die Predigt gehalten wurde, mehr auf Aeußeres bezogen, so trug man dieselbe gewöhnlich sitzend vor, und stehend wurde sie angehört. In der afrikanischen Kirche mag dieß besonders der Fall gewesen seyn, weil Augustin alten und kranken Zuhörern Erlaubniß zum Sitzen ertheilt. Doch mag auch hier örtliche Observanz oft eine Ausnahme verstattet haben. Die Stellen aber, die **Bingh. l. l. p. 183—86**, und Baumgarten **l. l.** dafür anführen, daß die Zuhörer in Italien, Griechenland und Gallien während der Predigt

gesessen haben, will Augusti in seinen Denkwürdigkeiten nicht als streng beweisend gelten lassen; wiewohl doch einige nicht undeutlich das Sitzen anzudeuten scheinen, so daß auch hier die verschiedenen Ansichten auf die Weise dürften ausgeglichen werden, daß das Stehen mehr herrschende Gewohnheit, das Sitzen hingegen nur als Ausnahme und örtliche Observanz zu betrachten sei.

bb) Anlangend die Zeitdauer der Predigten, so läßt sich auch hier wieder im Allgemeinen behaupten, daß kürzer in der abendländischen, länger in der morgenländischen Kirche gepredigt wurde. Eine besondere Verordnung darüber fehlt. Es gehört zu den Ausnahmen, wenn man bei Augustin, Cäsarius, Leo dem Großen, Predigten von der Länge findet, wie sie griechische Homileten, z. B. Chrysostomus, zu halten pflegten. Die kurzen Reden nach Art der lateinischen Sermonen waren bei den Griechen äußerst selten. Jedoch kann auch bei den letztern die Predigt nicht übermäßig lang gewesen seyn, da sie oft in einem Tage mehrere derselben hielten. Auch Chrysostomus versichert, daß der ganze Gottesdienst nicht über zwei Stunden gedauert habe, und zwar thut er dieß, um seine Gemeinde zur willigen Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienst zu ermuntern. Gott, sag er, hat sich nur einen von 7 Tagen zu seinem Dienste vorbehalten, und auch an diesem seien nur zwei Stunden zur öffentlichen Verehrung desselben bestimmt. Diese und ähnliche Aeußerungen der alten Homileten können uns wenigstens so viel lehren, daß das christliche Alterthum in dieser Periode einer lange dauernden Liturgie eben nicht hold war.

cc) Rühmliche und minder rühmliche Eigenschaften zeigten die Zuhörer in den öffentlichen christlichen Versammlungen. Zu den erstern gehörte, daß man überhaupt die Predigt schätzte, und sie gern hören mußte, weil verhältnißmäßig doch sehr oft gepredigt wurde. Ja es leuchtet ein, daß die Predigt selbst auf die Nichtchristen jener Zeit einen starken Eindruck machte, weil selbst Julian das Predigt-Institut der Empfehlung und Nachahmung würdig hielt. Inzwischen berichtet auch das Christenthum manches Tadelnswerthe in Beziehung auf die Zuhörer. Dahin gehört:

α) die Ueberschätzung der Predigt auf Kosten der übrigen Bestandtheile der Liturgie. Eine Hauptstelle der Art findet sich in Chrysostom. hom. III. de incomprehens. T. VI. p. 407, wo er besonders darüber klagt, daß man nur der Predigt Aufmerksamkeit widme, die Abendmahlsfeier aber gering achte. Eine ähnliche Stelle aus Chrysostom. hom. III. in 2. Theß. hat Bingh. l. l. im Auszuge mitgetheilt, wo sich dieselben Klagen vernehmen lassen.

β) Geringschätzung der Predigt. Auch auf diese Erscheinung weist das christliche Alterthum hin. So macht schon Gregor von Nazianz seiner Gemeinde Vorwürfe darüber, daß er oft vor einer kleinen Zahl von Zuhörern predigen müsse. S. Orat. II. Opp. Tom. I. ed. Colon. p. 46 seqq. Auch klagten zuweilen die Laien über die allzugroße Länge der Predigten; ja in manchen Gegenden verließ man deßhalb selbst während der Predigt (vielleicht eben um dieses Grundes willen) die gottesdienstlichen Versammlungen. Darüber klagt Caesarius Arelatensis hom. XII., und nimmt, um diesem Uebelstande zu begegnen, dazu seine Zuflucht, daß er die Kirchthüren vor dem

Beginnen der Predigt verschließen ließ. Ja das Conc. Carthag. IV. a. 399. can. 24. will sogar den aus den Christengemeinden gestoßen wissen, welcher die kirchlichen Versammlungen, ohne dringende Noth, während der Predigt zu verlassen wage. Auch über Mangel an Aufmerksamkeit und Stille, so wie über störende Eigenheiten und unanständiges Plaudern klagen mit Chrysostomus die übrigen Homileten, so daß man auch in Beziehung auf jene Zeit, verglichen mit der unsrigen, sagen kann: c'étoit tout comme chez nous. — Zu den minder rühmlichen Eigenschaften, welche von den Zuhörern der Predigt in der alten Kirche angeführt werden müssen, gehört auch noch

γ) die Gewohnheit des Zurufens und des Beifallgebens (acclamatio und applausus). Wie die christlichen Prediger gewiß Manches von rhetorischen Eigenthümlichkeiten der heidnischen Redner beibehalten hatten, so war dieß auch der Fall bei den Zuhörern. Diese gaben durch äußere Zeichen ihren Beifall oder ihr Mißfallen zu erkennen, wie es sonst bei den Sophisten und den öffentlichen Rednern der Fall gewesen war. Dazu kam noch, daß die Einwohner größerer Städte besonders von Constantinopel seit einiger Zeit angefangen hatten, für Wettrennen und Schauspiele Partei zu nehmen, indem sie hierin den Römern nachäfften. Diese Parteisucht und leidenschaftliche Theilnahme ging auch auf die Kirche über; denn jeder wählte sich nach seiner Ansicht und Neigung einen Lieblingsredner. Mehrere Redner waren bemüht, solche Gunst zu erlangen, und fast alle fanden sich durch rauschende Beifallsbezeugungen geschmeichelt, ob sie es gleich nicht immer gestehen wollten. Die Klagen, welche die berühmtern Homileten in der griechischen und lateinischen Kirche darüber führten, hat Bingh. l. l. durch viele Stellen documentirt. Mehreremale kommt es in den Homilien des Chrysostomus vor, daß er den Klatschenden zurief: „Haltet ein! schweigt still und seid ruhig! ich erkenne dankbarer euer Schweigen, als euern Beifall; denn das Lob und der Beifall macht mich stolz; das Schweigen aber aufmerksam. Die Kirche ist kein Theater, daß ihr nur zum Vergnügen zuhört, sondern ihr sollt gebessert und belehrt hinweggehen. Zwei Monographien, eine ältere von Ferrarius de veterum acclamationibus et plausu libri 7. Mediolani 1627, worin das 4. und 5. Buch von dem Beifalle der Zuhörer in den christlichen Versammlungen handelt; die andere ist eine akademische Schrift M. Carl Bernhard Petrus: de applausibus declamatoriis, sive solemn. actibus publicis declamatoriis apud veteres applaudendi more, e foro quidem in choro protracto, at omni plausu indigno, dignoque cum applausu tandem abrogato. Rostochii 1801. Auch in ihr geschieht des Beifallsklatschens in den christlichen Versammlungen Erwähnung.

Wirft man nun noch einen prüfenden Blick auf die Wirksamkeit der Homilie in der frühern christlichen Kirche zurück, so wird man ihr im Ganzen genommen viel Gutes nachrühmen müssen. Sie trug viel zur Verbreitung und Befestigung des Christenthums bei, und so lange sie in Ehren gehalten wurde, konnte der christliche Cultus nie ganz in leeren Mechanismus ausarten. Das Vorherrschen der Dogmatik und Polemik in der ältern Homilie, das so oft als fehlerhaft geta-

belt worden ist, gewinnt eine mildere Ansicht, wenn man den Geist und die Bedürfnisse jener Zeit ins Auge faßt.

IV) Weitere Schicksale der Predigt in der Folgezeit, besonders durch die Reformation veranlaßt. — Da, wie schon erinnert worden ist, in diesem Artikel nicht eine ausführliche Geschichte des Predigt-Instituts in der christlichen Kirche geliefert werden kann, so müssen wir uns freilich nur auf eine gedrängte Uebersicht der hier zu bemerkenden Veränderungen und Schicksale beschränken. Aus Gründen, die schon angeführt worden sind, sank das Predigen in der griechischen Kirche immer mehr und mehr, und die wenigen Namen, die sich etwa im Laufe der Jahrhunderte bemerkbar machen, sind keineswegs mit den frühern Homileten dieser Kirche zu vergleichen. Welch ein Unterschied ist schon zwischen Johannes Damascenus und Chrysostomus? Je näher wir dem Zeitalter der Reformation treten, desto tiefer ist auch die Predigt in dieser Kirche gesunken, so daß Schmidt in seinem Abrisse der Geschichte der geistlichen Beredsamkeit p. 221 mit allem Rechte sagen konnte: „In der morgenländisch-griechischen Kirche bestand jetzt der Gottesdienst aus vielen, zum Theil geschmacklosen, Ceremonien. Predigten wurden selten gehalten, und wenn sie Statt fanden, waren sie geschmack- und kraftlose Reden, die keine Besserung bewirken konnten."

Günstiger gestalteten sich freilich die Schicksale in der abendländischen Kirche; denn von Augustin und Leo dem Großen an bis zu Carl des Großen Zeiten finden sich doch noch mehrere berühmte Namen unter den Homileten. Gregor der Große verdient bei allen Mängeln immer noch Beachtung, so wie auch Beda Venerabilis. Carls des Großen Bemühen für das Predigt-Institut ist höchst achtenswerth. Da ihm bekanntlich viel daran lag, in seinem Zeitalter Kunst und Wissenschaft zu befördern, und den öffentlichen Gottesdienst zu verbessern, so konnte auch die Predigt seiner Aufmerksamkeit nicht entgehen. Er ließ daher die Perikopen, die an jedem Sonn- und Festtage zum Vorlesen und Erklären nach und nach waren festgesetzt worden, in eine ordentliche Sammlung bringen, die allen Gemeinden auf gleiche Weise zur Vorschrift dienen sollte. Und von dieser Zeit an sind unsre evangelischen und epistolischen Perikopen in der Kirche festgesetzt, und nur mit einigen kleinen Veränderungen dieselben geblieben. Da aber wenige Prediger die Geschicklichkeit besaßen, diese Texte zu erklären und Predigten darüber zu verfertigen, so suchte er dadurch ihrem Unvermögen zu Hülfe zu kommen, daß er ein Homiliarium, oder eine Sammlung von Erklärungen und Homilien der alten Kirchenväter über alle diese Texte verfertigen ließ, damit sie bei dem öffentlichen Gottesdienste davon Gebrauch machen konnten. Dieses Geschäft übertrug er einem Gelehrten, Paul, von seinem Vater Warnefried oder Warnefriedi, genannt, der zuerst Diaconus zu Aquileja, hernach Kanzler des letzten Königs der Longobarden, Desiderius, war, und sich unter den von Carl dem Großen gemachten Gefangenen befand; daß dieser eigentlich und nicht Alcuin der Sammler dieser Homilien sei, sieht man aus der Vorrede, welche Kaiser Carl vorausgeschickt hat. Alcuin aber sah diese Sammlung noch einmal durch, suchte sie an verschiedenen Orten zu verbessern, und ist also als der Herausgeber derselben anzusehen. Dem Beispiele Pauls

und Alcuins folgten bald andere nach. Bedürfniß und Nachahmung brachte bald mehr solche Sammlungen zum Vorschein, die man Postillen nannte, weil auf die Worte des Textes die darauf sich beziehende Predigt folgte (post illa sc. verba textus). Daher kam es, daß von dieser Zeit an jede Sammlung von Erklärungen oder Predigten über die festgesetzten Perikopen Postilla genannt wurde. Allein Carls des Großen Bemühen, so wie einiger Männer, die bald nach ihm lebten, eines Rabanus Maurus († 856), Haimo, Flaccus, Walafried Strabo, Notker und des Weissenburger Mönchs Ottfried, welcher Catechesen und Predigten in deutscher Sprache schrieb, konnten doch, bei der immer mehr überhand nehmenden Unwissenheit, verhältnißmäßig nur wenig wirken. Die Barbarei des X. und XI. Jahrhunderts war zu groß. Aus Synodalbeschlüssen dieser Zeit sieht man, daß man sich zu der Verordnung gedrungen sah: „es solle nicht blos in den Kathedralkirchen, sondern in allen Kirchen an den Sonn- und Festtagen gepredigt werden. Dagegen erwachte mit dem Anfange des XII. Jahrhunderts ein neues Predigtleben bis ins XV. Jahrhundert. Man s. Schröckh KG. Thl. 29. p. 211. — Schon die Scholastiker sind nicht ohne Verdienst um die Homiletik, wenigstens durch ihre genauere Begriffsbestimmung, ob sie gleich, im Allgemeinen betrachtet, keine Freunde des Predigens waren, und wohl selten das Talent des populären Vortrags besaßen. Die größten Verdienste erwarben sich unstreitig die Mystiker jener Tage; denn Männer, wie der heil. Bernhard von Clairvaux und der Cardinal Johann von Bonaventura, wurden die Vorbilder der meisten Prediger bis ins XIV. und XV. Jahrhundert. Selbst der immer mehr überhand nehmende Mönchsstand lieferte nach Verhältniß der Zeitbildung einige beßre Prediger. Wie vieles auch an dem 1216 gestifteten Dominicaner-Orden, der recht eigentlich Prediger-Orden seyn sollte, zu tadeln ist, so gereichten ihm doch Männer, wie Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Johann Tauler, Hieronymus Savanarola u. a. zur Ehre. Bedenkt man noch überdieß, daß in dieser Periode auch Thomas von Kempen, Vincentius Verrari, Geiler von Kaisersberg u. a. Prediger blühten; so ist freilich nicht zu leugnen, daß es in den Zeiten vor der Reformation nicht an einzelnen musterhaften Predigern im Geiste jener Tage fehlte. Jedoch muß man diese Männer immer nur als einzelne Erscheinungen betrachten; im Allgemeinen war jetzt doch in der römischen Kirche die Predigt sehr vernachlässigt, so daß Schuler a. a. Thl. 1. p. 16 wohl sagen konnte: „Das Predigtwesen war unmittelbar vor und zu den Zeiten der Reformation fast allein in den Händen der unwissenden Bettelmönche, die kraft ihrer Ordensregel dazu aufgestellt wurden, und überall, wo sie hinkamen, theils auf der Kanzel, theils auf den Märkten und an andern öffentlichen Orten predigten. Die übrigen Geistlichen bekümmerten sich damals fast gar nicht darum.

Eine wirklich durchgreifende Veränderung bewirkte auch hier die Reformation. Die Männer, welche sie zuerst anregten, sowohl in Sachsen als in der Schweiz, waren in jenen Grundsätzen völlig einig, daß die Muttersprache beim öffentlichen Gottesdienste einzuführen sei, und daß die Predigt eine Hauptstellung in demselben einnehmen müsse. Sie selbst waren nicht nur sehr fleißige, sondern auch selbst sehr musterhafte Prediger, wie dieß die Geschichte ihrer Zeit lehrt. Viel Treffendes

über Luthern als Prediger findet man in Schmidts Abriß §. 235—36., so wie auch in Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens 2 Thl. p. 317 ff. — Etwas anders gestaltete sich Melanchthons Predigtweise, der als Freund der aristotelischen Philosophie, und vertraut mit römischer und griechischer Beredsamkeit, seinen Predigten mehr eine kunstgemäße und rhetorische Form ertheilte.

Eben weil man in der neu beginnenden evangelischen Kirche die Predigt so hoch stellte, läßt es sich auch erklären, daß man auch jetzt mehr Fleiß auf die Theorie der Kanzelberedsamkeit wendete. Zwar hatte es von der frühesten Zeit an nicht an den dahin gehörigen Bemühungen gefehlt. Früh schon leistete etwas der Art Chrysostomus in seinem Buche de sacerdotio, Augustin im IV. Buche der Schrift de doctrina chr. Gregorius der Große schrieb de cura pastorali, welches Werk, das theilweise auch eine Anweisung zum Predigen enthält, später Alfred der Große, König in England, in das Angelsächsische übersetzte. Unter die noch spätern Homilien zur Zeit der Reformation dürfte Johann Reuchlin's († 1521) liber congestorum de arte praedicandi, als die wichtigste gehören. Der erste in der lutherischen Kirche, welcher homiletische Anweisung gab, war Melanchthon. De rhetorica libri tres. Basel 1519. — De officio concionatoris. Ulm 1535. — Annotationes in evangelia, quae usitato more in diebus dominicis et festis proponuntur. Hierher gehört auch der Ecclesiastes von Desiderius Erasmus. Basel 1535, — ein Buch, das nicht nur einen Sittenspiegel für Prediger abgiebt, sondern auch für unsre Zeiten noch brauchbare rhetorische Vorschriften enthält. Besonders geißelten sein Encomion moriae, und seine colloquia die damals verderbte Predigermethode. Er wirkte mehr auf protestantische wie auf römisch-katholische Lehrer. In diesem Jahrhunderte hat sich noch eine Schrift der Art sehr berühmt gemacht, von Hyperius, Professor der Theologie zu Marburg. Sie führt den Titel: de formandis concionibus sacris sive de interpretat. scripturar. populari. Marburg 1552, und später mehrmals aufgelegt. Damit ist seine topica theologia zu verbinden, worin den Predigern der damaligen Zeit manche zweckmäßige Vorschriften ertheilt werden. Will man sich über die Theorie und Praxis der Kanzelberedsamkeit in der lutherischen Kirche näher belehren, so findet man dazu in „Schulers Geschichte der Veränderungen des Geschmacks in Predigen, insonderheit unter den Protestanten in Deutschland mit Actenstücken im Auszuge belegt," reichen Stoff. Das Werk erschien von 1792—94, und behandelt seinen Gegenstand Thl. 1 von der Reformation bis auf Speners Zeiten, und bis auf die Stiftung der hallischen Universität; im 2. Thl. von Speners Zeiten bis zur Erscheinung der allgemeinen deutschen Bibliothek und des Journals für Prediger; im 3. Thl. von der Erscheinung jener Zeitschriften bis auf unsre Zeit, d. h. bis 1794. Jeder Theil zerfällt wieder in einzelne Abschnitte. Das Werk ist darum so belehrend, weil es den geschilderten Zustand der Homiletik in jeder Periode durch treffende Beispiele erläutert, und die reformirte Kirche in der Schweiz und in Deutschland mit berücksichtigt.

Will man sich davon unterrichten, was seit der Reformation in der französisch-reformirten, in der englischen und katholischen Kirche für Kanzelberedsamkeit geleistet worden ist; so giebt darüber in der Kürze

Auskunft die Geschichte der Homiletik, welche der Oberhofprediger von Ammon seinem Handbuche der Anleitung zur Kanzelberedsamkeit &c. Nürnberg 1812 vorgesetzt hat.

V) **Geltung der Predigt in der heutigen christlichen Welt.** — Man darf im Allgemeinen wohl behaupten, daß die geistliche Beredsamkeit in unsern Tagen nach Theorie und Praxis betrachtet, höher steht, als in allen frühern christlichen Zeitaltern. Besonders verdient hier die evangelisch-lutherische Kirche einer rühmlichen Erwähnung. Ihr gehörten die Männer an, die nicht nur für die Theorie der Kanzelberedsamkeit Wichtiges leisteten, z. B. von Ammon, Grotefend, Schott, sondern auch die einzelnen trefflichen Monographien, welche einzelne Theile der geistlichen Rhetorik behandeln, rühren von lutherischen Homileten her. Auch die Praxis, in wiefern sie sich in gedruckten Predigten bemerkbar macht, ist nicht hinter dieser Theorie zurückgeblieben. In Ehren sind die Namen unlängst verstorbener Homileten eines Marezolls, Tzschirners, Wächters u. a. Unter den Lebenden haben gewiß ein schönes Ideal von der Predigt aufgefaßt von Ammon, Böckel, Johannsen, Harms, Röhr, Rüdel, Schmaltz, Schott, Zimmermann, und viele andere, deren Namen um des beschränktern Raumes willen hier verschwiegen bleiben müssen. Auch die reformirte Schwesterkirche zählt der wackern Homileten in Deutschland, in der Schweiz, in Frankreich und in den Niederlanden viele, nur ist es hier sehr schwer, von den gedruckten Predigtarbeiten dieser Männer etwas in weiter Entfernung zu sehen, da sie gewöhnlich nicht in den allgemeinen Buchhandel kommen. Schreibern dieses hat ein junger glaubwürdiger Mann, der vor einigen Jahren in der Absicht eine Reise nach Frankreich, in die Niederlande und nach England gemacht hatte, um das kirchliche Leben in den verschiedenen protestantischen Kirchen an Ort und Stelle zu beobachten, versichert, daß er in den dortigen reformirten Gemeinden oft sehr ausgebildete Prediger gehört habe. Zwar scheint sich der homiletischen Kunst eine neu auflebende Partei unter den Protestanten, im Geiste der evangelischen Kirchenzeitung von Hengstenberg drohend entgegen zu stellen; aber höchst wahrscheinlich ohne Erfolg. Auch in der römisch-katholischen Kirche Deutschlands wird jetzt nicht nur öfter, sondern auch verhältnißmäßig besser als früher gepredigt, obgleich die gedruckten Predigten in dieser Kirche selten die Vergleichung mit den homiletischen Arbeiten der Art von Seiten der Protestanten aushalten. Gute Nachrichten über den Zustand des Predigens in Schweden in der neuern Zeit findet man in der Schrift: Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen nach früherem und gegenwärtigem Zustande &c. von Friedrich Wilhelm von Schubert, der Theologie Doctor und Professor. Greifswald 1821. — Gemberg in seiner Schrift: die schottische Nationalkirche, ertheilt gute Belehrungen über die Prediger derselben, und stellt sie höher als die in der hohen bischöflichen Kirche. Wie tief aber die griechische Kirche im Oriente und im russischen Kaiserreiche in Absicht auf das Predigen stehe, darüber sind die Nachrichten der ältern und neuern Schriftsteller, die vom griechischen Cultus geschrieben haben, völlig übereinstimmend.

26.

Jacobus der Aeltere;

Gedächtnißfeier desselben am 25. Julius.

I. Nachrichten von diesem Apostel nach dem N. T. und nach der Tradition. II. Alter und Monatstag seiner Gedächtnißfeier. III. Wie dieser Tag noch in der heutigen christlichen Welt gefeiert werde.

Literatur. Veturrimi anonymi auctoris (seculi 11.) commentar. de translatione Jacobi apostoli, fratris Joannis evangelistae in J. a. Basko Biblioth. Floriacens. P. II. Lyon 1605. 8. p. 181—195. — Ad. Zahn Epistola gratulat. ad Dan. Scissium, Jacobum major., apostol. carptim sistens. Dresd. 1702. 4. — W. Cuper de Jacobo majore, apostolo et martyre commentar. histor. in Act. Sanct. Juli Tom. VI. p. 5—124. — Cave antiquitates apostolicae. Lips. 1696. 4. p. 490—508. — Andreas Wilkii Ἑορτογραφίας pars posterior, continens festa duodecim apostolor. p. Hospinian. l. l. p. 122. — Joachim Hildebrandi de diebus festis libellus p. 101. 2. — Schmidii historia festor. et dominicar. p. 80. — Thomassini commentarius historicus et dogmaticus de dierum festor. celebratione l. II. c. XXII. (dieser Commentarius ist gewöhnlich der Heortologie von Dugetus beigebunden). — Starks Kirchengesch. des ersten christlichen Jahrh. 2 Thl. p. 59 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 3. Thl. p. 227 ff.

I) **Jacobus der Aeltere.** — Die evangelische Geschichte nennt ihn einen Sohn Zebedäi, und sagt uns, daß Johannes, der Apostel, sein Bruder war. Beide Brüder kamen früh in die Gesellschaft Jesu, und begleiteten ihn auf seinen Reisen mit mehrern ihrer Verwandten. S. Mt. 4, 21. Mr. 1, 19. Darauf wurde er von Jesu förmlich in die Zahl der 12 Apostel aufgenommen, worin er die dritte Stelle hatte. S. Mt. 10, 2. Mr. 3, 17. Luc. 6, 14. Wir finden ihn daher auch Act. 1, 13. in Gesellschaft der damaligen elf Apostel. — Er, Petrus und Johannes kommen als die vertrautesten Freunde Jesu vor, die bei mehrern wichtigen Gelegenheiten um ihn sind, z. B. als er die Tochter des Jairus wieder ins Leben ruft; — bei der sogenannten Verklärung auf dem Berge Thabor; — als er nahe vor seinem

Tode von Schwermuth und Todesangst überfallen im Garten Gethsemane betete. Mt. 26, 36 ff. Wenn Jesus den Jacobus und dessen Bruder βοανεργὲς, ὅ ἐστιν, υἱοὶ βροντῆς nennt Mr. 3, 17., so weichen die Interpreten in Erklärung dieser Worte sehr ab, und finden darin bald einen Lobspruch, bald einen Tadel. S. d. Ausl. z. d. St., Wernsdorf diss. de elogio filior. tonitru; S. J. Jungendres etymon. voc. Boav. Nürnb. 1748, vorzüglich aber J. F. K. Gurlitt in den theol. Stud. u. Krit. 1829. IV. p. 715 ff. Uebrigens wurde Jacobus der Aeltere auf Befehl des Königs Herodes Agrippa ums J. 44 nach Christi Geb. enthauptet, Act. 12, 1. Auch in Beziehung auf diesen Apostel ist die Tradition sehr geschäftig gewesen, und Spanien besonders ist noch bis auf den heutigen Tag der Beweis davon. Schon sein Märtyrertod soll von einem wichtigen Ereignisse begleitet worden seyn. Eusebius nämlich H. E. l. II. c. 9. erzählt, daß, als Jacobus zum Tode geführt worden sei, sein eigener Ankläger, indem er ihn zum Gericht begleitete, durch das Benehmen des Apostels so gerührt worden sei, daß er sich selbst schnell zum Christenthum gewendet, und mit dem Jacobus zugleich durch das Schwert sei hingerichtet worden. Clemens von Alexandrien, auf dessen Nachricht Eusebius dieß erzählt, scheint doch kein ganz zuverlässiger Gewährsmann zu seyn, wenn man besonders erwägt, daß der Verfasser der Apostelgeschichte diesen Umstand ganz übergeht. S. Stark l. l. 2. Thl. p. 62. Obgleich das N. T. keine Nachricht von den Orten giebt, wo Jacobus die Lehre Jesu gepredigt habe, und ob er gleich wahrscheinlich die Grenzen von Palästina nie überschritt, so haben ihm doch spätere Kirchenscribenten Spanien angewiesen. Sie erzählen nämlich, daß, nachdem Jacobus in Palästina und den Juden in der Zerstreuung das Evangelium vorgetragen habe, sei er nach Spanien in derselben Absicht gereist, von dort aber wieder nach Palästina zurückgekehrt, wo er den bereits erwähnten Märtyrertod erlitten habe. S. Dorotheum und Hippolytum de duodecim apostolis und Isidor. Hispalens. de vita et obitu Apostolor., welche der Schrift des Gaulmini de vita et morte Mosis angehängt sind, p. 471—504. 545. Bei dieser ersten Reise läßt es aber die Tradition nicht bewenden, sie behauptet auch eine wundervolle Versetzung der Gebeine des Apostels nach Spanien gleich nach geschehener Execution. Diese und ähnliche Legenden findet man besonders in der Kürze angeführt von Hospinian l. l. p. 122, wo aber immer eine die andere an Abgeschmacktheit überbietet. Zugleich sind auch die vier spätern Quellen angeführt, aus welchen diese Legenden flossen, z. B. Beleth. in Ration. cap. 140. Pet. de Nat. l. 6. c. 133. Jacobus de Voragine legenda 94. Vgl. auch noch: Ant. Carracioli de Jacobi apostoli accessu in Hispaniam in s. Biga illustrium controversiar. Neap. 1623. 8. — El. di Amato Lettera della navigazione di s. Jacobo per le Spagne in Lettere erudite del medesimo P. I. Genua 1714. 4. p. 104—114. — Jer. Contador d'Argote und Mich. a. S. Maria, beide in Collecç. dos Documentos da Acad. Portuguezza An. 1722 num. XVIII. Lisboa 1722. Fol., erstere in portugiesischer, letztere in lateinischer Sprache. — W. Cuper Vindiciae breves pro Hispanica s. Jacobi praedicatione in Act. Sanct. Juli Tom. VII. p. 869—889. Trotz der trüben Quellen, aus welchen diese Sagen flossen, hat doch die wunder-

volle Versetzung der Gebeine unsers Apostels von Palästina nach Spanien in letzterm Lande starken Glauben gefunden, so daß sie noch jetzt dort als eine Ueberlieferung gilt, die dem, welcher sie bezweifeln wollte, gewiß große Unannehmlichkeiten zuziehen würde. Vergl. Cenni dissert. de antiquitat. ecclesiae Hispan. dissert. 1. c. 2. — Diese und ähnliche Legenden haben auch selbst römische Schriftsteller nach Verdienst gewürdigt. Natal. Alex. hist. eccles. Tom. IV. p. 350. Tillemont mémoires ecclés. Tom. 1. c. 3. n. 6. Inzwischen nimmt doch eine große Zahl Schriftsteller aus der römischen Kirche die schon erwähnte Reise des Apostels nach Spanien vor seinem Märtyrertode an, und behauptet, daß er 9 Jünger für die Angelegenheiten der spanischen Kirche angeordnet habe, und diese hätten später seine Gebeine nach dem heutigen Compostella, welches das corrumpirte Ad Jacobum Apostolum oder Giacomo Postolo seyn soll, gebracht. Dieser Ort Compostella, oder auch St. Jago, ist daher auch in Spanien und in der ganzen katholischen Christenheit besonders ausgezeichnet worden. Es ist einer der berühmtesten Wallfahrtsorte, und die hier begrabenen Gebeine des Jacobus sollen schon so große Wunder gethan haben, daß Baronius diesen Ort das große und der ganzen Welt offen stehende Magazin der Wunderwerke nennt. Auch haben die Spanier den Jacobus zu ihrem Schutzpatron gewählt, und seit dem Jahre 1166 ist auch ein Orden des heil. Jacobus in Spanien entstanden, dessen Ritter ein rothes Kreuz in Gestalt eines Schwertes auf ihrer Kleidung tragen. Authentische Schriften sind von diesem Apostel gar nicht vorhanden. Fälschlich hat man ihm das sogenannte Protevangelium Jacobi beigelegt, dessen abgeschmackter Inhalt von einem spätern Alter zeugt. Eben dieß gilt auch von andern apokryphischen Schriften, die den Namen des Jacobus führen. Sie sind unter andern abgedruckt bei Fabricius Cod. aprocryph. N. T. Th. 1. u. das Protevangel. am neuesten und correctesten bei Thilo Cod. apocryph. N. T. I. p. 159—273. Vergl. überhaupt du Pin Bibl. auctor. eccles. I. p. 5. Fabricius l. l. und Bibl. gr. Vol. 9. p. 112 (der ersten Ausg.) und über das Protevang. besonders Thilo l. l. Prolegom. p. XLV—LXXIII. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Apostel gar nichts schriftlich hinterlassen habe, wenn man die kurze Zeit erwägt, welche überhaupt Jacobus nach der Himmelfahrt gelebt hat.

II) Alter, Monatstag der Gedächtnißfeier des Jacobus, und Art und Weise, wie sie noch jetzt in der christlichen Welt begangen wird. — Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Tag wenigstens schon früh in Spanien gefeiert wurde; eine Spur davon in andern Ländern aber läßt sich schwer auffinden. Aus Thomassini commentarius dogmat. et historic. de dierum festorum celebratione, welcher gewöhnlich der Heortologia von Guyetus beigefügt ist, und worin er besondern Fleiß auf die Chronologie der christlichen Feste wendet, ergiebt sich nach dem 22. Cap. des II. B., überschrieben: de diebus festis S. Joannis Baptistae, SS. Petri et Pauli aliorumque apostolor., daß der Gedächtnißtag des Jacobus wenigstens nicht vor dem XI. Jahrhundert ein allgemein eingeführter Festtag habe seyn können. — Was nun den Monatstag dieser Gedächtnißfeier betrifft, so findet hier in sofern eine Ausnahme

von der gewöhnlichen Regel Statt, daß er sich nicht auf die Hinrichtung des Apostels bezieht, welche nach Act. 12, 1 f., wahrscheinlich kurz vor dem Osterfeste geschah, sondern auf die Translation nach Compostella in Spanien. In Gavanti thesaur. Tom. II. p. 254 wird daher beim 25. Julius bemerkt: Dies Translationis est, nam obiit in Paschate. Die griechischen Menologien setzen dagegen diese Gedächtnißfeier auf den 16. April. — Höchstwahrscheinlich ist der Jacobustag auch jetzt noch aus den oben angeführten Gründen ein wichtiger Feiertag in Spanien; von der Feier desselben in der übrigen römischen Kirche, und bei den Protestanten vergl. den Schluß des Art. Apostelfeste.

Jacobus der Jüngere, s. die Collectivfeier von Philippus und Jacobus am 1. Mai.

27.

Indulgentiae, Indultum.

Kirchlicher Sprachgebrauch dieser Worte.

I. Im frühern christlichen Alterthume. II. In der spätern christlichen Zeit.

Literatur. Ueber die sogenannten Indulgentiae oder den Ablaß, einen Hauptpunkt der Polemik zwischen Protestanten und Katholiken, ist seit der Reformation von beiden Seiten viel geschrieben worden. Die hierher gehörigen Schriften der ältern Zeit sind gut zusammengestellt von Walch in der Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche Th. 2 p. 594 ff. Das Wesentliche der Streitpunkte ist am besten zusammengestellt in Chemnitii exam. concilii Trident. P. IV. loc. 4. p. 69 seqq. — Bellarmin de controv. Abschn. de indulgentiis Pt. de Marca de concordia sacerdotii et imperii L. 3. c. 13. §. 2 seqq. p. 280 seqq. — Muratorii diss. de redemtione peccat. et indulgentiar. origine in Antiquitatt. Ital. med. aevi T. V. p. 711 seqq. — Planck Gesch. des protest. Lehrbegr. I. p. 30 ff. Für den Sprachgebrauch des Wortes indulgentiae in der alten Kirche ist nicht unwichtig Bingh. Antiquitt. eccles. Vol. IV. p. 139. Vol. VIII. p. 176. 178 seqq. Vol. IX. p. 109., und über die dogmat. Ansicht der alten Kirche vgl. Cramer Fortsetz. von Bossuet VII. p. 598. — Beck Commentarii p. 539. — Ueber den Anfang und die Ausbildung der röm. Ablaßtheorie vgl. die Register zu Schröckh's KG. unter dem Worte Ablaß. — Die neuere hierher gehörige Literatur ist bereits oben im Art. Beichte Bd. 1 p. 198 angeführt, wozu noch hinzuzufügen ist Hille kathol. Lehre vom Ablaß. Leitmeritz 1828. 8. Außerdem vergl. noch Möhler's Symbolik und die Gegenschriften von Lücke und Baur. Auf wissenschaftlichen Werth kann unter den neuern Schriften nur Möhler Anspruch machen, Hille und Hirscher sind für das Volk bestimmt, und zeigen, wie man diese Lehre katholischer Seits dem Volke annehmlicher zu machen sucht, und sind (welchen Fehler auch Möhler theilt) in der den neuern katholischen Theologen eigenen, confusen und verfinsternden Methode geschrieben. — Wie die weltlichen Regierungen, besonders des protestantischen wie auch katholischen, Deutschlands das Ablaßwesen der römischen Curie fast ganz wirkungslos gemacht haben, ersieht man in der Kürze aus Al. Müllers encyklop. Handb. des gesammten in Deutsch-

land geltenden kathol. und protestant. Kirchenrechts, vgl. Artikel Ablaß am Ende.

I) **Indulgentia, Sprachgebrauch dieses Wortes im christlichen Alterthume.** — Man kann die Schriften früherer Kirchenväter, inwiefern sie Kirchendisciplin und Kirchengebräuche betreffen, nicht lesen, ohne auf das Wort indulgentia zu stoßen. Eine fast berüchtigte Bedeutung erhielt es im spätern Mittelalter, wo die Hierarchie ihren Culminationspunct erreicht hatte. Es schien darum nothwendig zu seyn, diesem Worte und dem verwandten **Indult** einen besondern, wenn auch nur kurzen, Artikel zu widmen. Bereits im frühen christlichen Alterthume finden wir dieses Wort, und zwar stets mit einiger Beziehung auf die Grundbedeutung von indulgere, welches anzeigt: verzeihen, nachsehen, gelinder etwas nehmen, als es dem strengen Gesetze, der ernsten Regel nach seyn sollte. Man findet darum indulgentia gebraucht

a) **von den gemilderten Kirchenstrafen der sogenannten Gefallenen während der strengen Kirchendisciplin nach den Christenverfolgungen, und zwar bewirkt entweder nach Gutdünken der machthabenden Bischöfe, oder durch Fürbitten der Märtyrer und Bekenner.** — Wie wir im Art. Buße (Poenitentia publica) gesehen haben, wurden die Fehltritte, deren man sich während der Verfolgungszeit schuldig gemacht hatte, sehr hart gerügt. Da jedoch die ganze Kirchendisciplin von den Bischöfen abhängig war, so konnten diese in einzelnen Fällen Milderung und Abkürzung der gewöhnlichen Strafen eintreten lassen, und dieß Verfahren bezeichnete man mit dem Ausdrucke indulgentia. Dieß ergiebt sich unter andern aus einem Briefe des römischen Bischofs Vigilius (Vigil. ep. II. ad Eleuther. c. III.), der an einen andern Bischof in Beziehung auf solche, die der disciplina publica waren unterworfen worden, weil sie sich von den Arianern hatten wieder taufen lassen, Folgendes schrieb: In aestimatione fraternitatis tuae aliorumque pontificum per suas dioeceses relinquatur, ut, si qualitas et poenitentis devotio fuerit approbata, indulgentia quoque remedio sit vicina. Daß nun dergleichen Strafmilderungen, welche auf Fürbitten der Märtyrer und Bekenner, zuweilen auch der bürgerlichen Obrigkeit, eintraten, ebenfalls den Namen indulgentiae führten, hat Bingh. l. I. §. X. gezeigt, welcher die Ueberschrift führt Quae (sc. indulgentia) ex deprecatione martyrum vel civilis magistratus efflagitata, data. Aus diesem Sprachgebrauche läßt sich auch erklären, warum man die sogenannte große Woche und den Charfreitag hebdomas, dies indulgentiae nannte; es rührte dieß daher, weil am Charfreitage die Lossprechung der Büßenden von den Kirchenstrafen erfolgte, und weil wenigstens einen Theil der großen Woche hindurch das Los- und Freilassen der Gefangenen und der Sklaven, und das Befreien von den gewöhnlichen, schweren Handarbeiten der Diener und Dienerinnen üblich war. — Als Formula solennis kommt dieß Wort aber besonders vor in der Zusammensetzung von

b) **Indulgentia paschalis.** Die christlichen Kaiser hatten die Gewohnheit, daß sie am Osterfeste hin und wieder die Gefängnisse eröffnen, und die Missethäter auf freien Fuß setzen ließen. Je-

doch waren solche Verbrecher ausgenommen, die ohne Verletzung der allgemeinen Wohlfahrt nicht unbestraft bleiben konnten, und worunter Kirchenraub, Majestätsschändung, Giftmischerei, Ehebruch, Nothzüchtigung, Todtschlag und später Münzverfälschung gerechnet wurden. Solche Gnadenerweisungen der Kaiser nannte man indulgentiae paschales. Wir haben schon im Art. Auferstehungsfest 1r Bd. p. 170 davon gesprochen, und dort auch die Monographien angeführt, die von den indulgentiis paschalibus handeln, so wie auch die hierher gehörigen Stellen der kaiserlichen Gesetzgebung. Noch wird im christlichen Alterthume

c) **indulgentia auch oft von der Taufe gebraucht.** War es nämlich uralter Sprachgebrauch, die Vergebung der Sünden, die vermittelst des Sakraments der Taufe von Gott den Menschen verheißen ist, absolutio, indulgentia zu nennen, so darf es nicht befremden, wenn der ganze Taufritus zuweilen mit diesem Namen bezeichnet wird. Das Weitere über diese Benennung wird schicklicher seine Erörterung in dem Art. Taufe finden. Dieß sind ungefähr die verschiedenen Bedeutungen von indulgentia, wie sie in kirchlichen Schriftwerken, besonders der ersten Jahrhunderte, vorkommen. Allein eine völlig veränderte und eigenthümliche Bedeutung erhält dieß Wort

II) **in der spätern christlichen Zeit, namentlich im Mittelalter, wo sich die päpstliche Hierarchie bereits ausgebildet hatte.** — Mit Bezugnahme auf das, was wir über diesen Gegenstand bereits in den Artt. Buße (Poenitentia publica) Nr. VI. — Beichte, Nr. III. mit der Ueberschrift: „Der Ablaß als einer der bedeutendsten Mißbräuche; hervorgegangen aus dem Beichtinstitute der später nrömischen Kirche," — ferner unter dem Art. Hagiolatrie Nr. V. — gesagt haben, bemerken wir hier nur noch kürzlich Folgendes: Der frühere Begriff von Indulgentia in der alten Kirche verlor sich später ganz, und nahm eine völlig eigenthümliche Bedeutung an, die in der deutschen Uebersetzung Ablaß sich noch schärfer herausstellt. Nachdem nämlich Clemens VI. im J. 1349 die früher blos theologische Meinung zu einer Glaubenslehre erhoben hatte, daß die Kirche einen Schatz besitze von überflüssigen Verdiensten Christi und von guten Werken der Heiligen, die mehr gethan hätten, als sie nach dem göttlichen Gesetze schuldig gewesen wären, von welchem Schatze die Kirche, oder vielmehr der Papst dem, der Mangel an eigenen guten Werken habe, etwas mittheilen könne; als ferner von der Kirche die Meinung begünstigt wurde, daß Gott zwar die Schuld, aber nicht allezeit die Strafe der Sünde erlasse, und daß daher von den Bußfertigen die Sündenstrafen, nachdem sie aus ewigen in zeitliche Strafen seien verwandelt worden, noch in diesem Leben oder im Fegefeuer müßten abgebüßt werden; daß jene jedoch auch durch Bußübungen, als Fasten, Almosen, Wallfahrten u. a., sich gleichsam loskaufen, und wenn dieses nicht zureiche, durch die ihnen vom Papste aus gedachtem Kirchenschatze mitgetheilten, zugerechneten, überflüssigen Verdienste der Heiligen davon befreit werden könnten: so bildete sich der Begriff von Ablaß oder Indulgentia dahin aus, daß man nicht nur darunter die Erlassung der Kirchenstrafen, sondern auch die Erlassung solcher Strafen von Seiten Gottes verstand, die noch in dieser Welt oder nach dem Tode

im Fegefeuer abgebüßt werden müßten. Wie leicht man sich nun auch diese Begriffsveränderung nach dem, was wir im Art. Poenitent. publ. (Buße) bemerkt haben, erklären kann, so sieht man doch bald, wie der Begriff von indulgentia in der frühern und spätern Kirche himmelweit von einander verschieden war. Die Päpste hatten einen ungeheuern Vortheil dadurch errungen, daß sie sich κατ' ἐξοχήν als die Spender des Ablasses oder der Indulgenzen betrachteten. Die Erlassung oder Abkürzung der verhängten Kirchenstrafen blieb zwar dem Namen nach immer noch ein Recht, das dem Bischofe zukam; allein der päpstliche Ablaß beeinträchtigte dieß Recht nicht wenig. Er hatte, als vom Oberhaupte der Kirche ausgehend, ein kräftigeres Ansehen, erstreckte sich auf mehrere dem Papste allein vorbehaltene Fälle, daher vollkommener Ablaß, indulgentiae plenariae, und war selbst auf solche Strafen ausgedehnt worden, die Gott den Sündern angedroht hatte, so wie auf das Fegefeuer. Wie spitzfindig, ja unverschämt, die römische Curie in der Ablaßangelegenheit zu distinguiren und zu systematisiren verstehe, mag Folgendes lehren: Der Ablaß der Kirche wurde nur solchen ertheilt, die sich besserten; der päpstliche auch denen, die sich zu bessern auch nur versprachen. Selbst für Sünden wurde er gegeben, die Jemand erst begehen wollte. Man unterschied bald indulgentiam personalem oder solchen Ablaß, der gewissen Personen ertheilt wird, z. B. denen, welche sich in die Brüderschaft der Jungfrau Maria einschreiben lassen, als welchen gleich anfangs Ablaß auf 300 Tage ertheilt wird. Man hat Indulgentiam localem, daß wenn einer zum heil. Grabe, ins gelobte Land, oder nach St. Loretto, oder nach St. Compostell, oder nach Rom eine Wallfahrt anstellt, so hat er sehr großen und reichen Ablaß zu erwarten. Man hat auch Indulgentiam temporalem, der nur zu gewissen Zeiten, besonders am Jubeljahre, ertheilt wird, indem sonst zwar indulgentia plenaria, und plenior, aber beim Jubeljahre indulgentia plenissima, der vollkommenste Ablaß, versprochen wird. Bekanntlich wurde der Ablaßhandel vom Papste Leo X. mit der größten Unverschämtheit getrieben, und dadurch in Sachsen die Reformation veranlaßt.

Indultum. Wir nehmen hier auf den gerichtlichen Sinn des Wortes Indult keine Rücksicht, da dieß mehr der Rechtswissenschaft angehört. Im kirchlichen Sinne versteht man unter Indult eine jede Verwilligung, welche der päpstliche Hof vermittelst besonderer Bullen einzelnen fürstlichen oder andern hohen Standespersonen, oder ganzen Collegiis, oder Gemeinden ertheilt, vermöge deren sie wider die Verordnung der gemeinen Rechte etwas thun oder erlangen können. Man pflegt sie in Activ= und Passivindulte einzutheilen. Jene bestehen darin, daß Jemand die Befähigung erhält, gewisse geistliche Beneficien zu conferiren, oder zum Genusse derselben beliebige Individuen vorzuschlagen. — Diese bestehen darin, daß Jemandem die Erlaubniß mitgetheilt wird, die Collation gewisser geistlichen Beneficien oder Präsentationen zu denselben für sich selbst, oder für andere, die er dazu vorschlagen wird, anzunehmen. Diejenigen, die mit dergleichen Passivindulten versehen sind, werden Indultarii, französisch Indultaires, genannt.

28.

Investitur,

als symbolische Handlung, welche im spätern Cultus der römisch=katholischen Kirche zur Uebernahme eines Bisthums oder einer Abtei befähigte.

I. Ursprung und Beschaffenheit dieser Handlung. II. Darüber entstandener Streit zwischen dem Papste und den weltlichen Regenten. III. Inwiefern diese Sitte noch in der heutigen christlichen Welt bestehe.

Literatur. P. de Marca de concord. sacerd. et imp. l. VIII. c. 19. 20. p. 1188. — H. Meibom de jure investiturae episcopp. imperatt. Rom. a Pontif. per vim ademto, in f. Scriptt. rer. germ. Tom. III. p. 68—81. — Christ. Thomasius historia contentionis inter imp. et sacerd. Hal. 1717. — J. W. Hoffmann dissert. ad Concord. Henr. V. et Calixti II. Viteb. 1739. — O. Ch. de Lohenschiold diss. hist. de investituris episcoporum per annulum et baculum. Tubing. 1750. 4. — J. Ch. Herchenhahn's Fehde des päpstl. Stuhls mit der Kaiserkrone über die Investitur. Altenburg 1791. — J. G. Hagers Progr. de ritu inaugurandi sacerdotis 1752. — Chr. Fr. Köhler de investitura ministror. eccl. 2. Aufl. 1745. — Muhl's christl. KG. 2r B. (2. Aufl.) p. 260—74. — Koch de collatione dignit. ac benef. eccl. Argentor. 1762. — Schmidt's Handb. der Kirchengesch. Thl. 6 in mehreren Stellen. — Voigt's Hildebrand als Gregor VII. p. 203. — Schröckh im Register unter dem Worte Investitur. — Ueber den Investiturstreit in England vgl. Schröckh Thl. 26 p. 70 ff. — Schmidt a. a. O. p. 92 ff.

1) Ursprung und Beschaffenheit dieser Handlung. — Wir könnten eine Sitte im christlichen Cultus buchstäblich mit genauer Bezugnahme auf das lateinische investire mit dem Namen Investitur belegen, die nämlich, wo zu dem Rituellen gewisser geistlichen Weihen auch das Anlegen einer einzelnen eigenthümlichen Amtskleidung gehörte. Wir haben dieses Gebrauches Erwähnung gethan im Art. Bischofsweihe, und einiges sich darauf Beziehende wird auch im Art. Presbyter vorkommen. Jedoch hat sich der Sprachge=

des ersten Monats den königlichen Staatsministern ein Verzeichniß der wählbaren Candidaten vorlegen, und diejenigen, welche der Regierung etwa nicht gefallen, von der Liste ausstreichen solle. (S. die Bulle **Impensa Romanor. pontif. sollicitudo** vom 26. März 1824), worauf dann die canonische Wahl vor sich geht. — Eine nähere Beleuchtung dieses Verfahrens deutscher Regierungen in Absicht auf den päpstlichen Stuhl findet man in Alexander Müllers oft angeführtem encyklopädischen Handbuche des katholischen und protestantischen Kirchenrechts in dem Art. **Admission** p. 19 und 20, und in dem Art. Bischof p. 136. — Daß in rein katholischen Ländern der päpstliche Einfluß auf die Besetzung der Erz- und Bisthümer ein anderer ist, versteht sich von selbst. Nur Frankreich hat sich hier gewisse Vorrechte und Freiheiten zu bewahren gewußt.

In der Liturgik der protestantischen Kirche heißt Investitur die feierliche Einführung eines Geistlichen in sein Amt durch den obersten Geistlichen (Superintendenten, Generalsuperintendenten, Bischof) der betreffenden Provinz oder Dioces. Von der Ordination ist sie dadurch unterschieden, daß sie wiederholt werden kann, jene aber nicht.

Johannes der Evangelist, s. den Artikel Geburtsfest Jesu 2r Bd. dieses Handbuchs p. 195.

29.

Johannes der Täufer;

Gedächtnißfeier desselben am 24. Junius.

I. Nachrichten von ihm nach dem N. T. und nach der Tradition. II. Leicht erklärbare frühe Feier dieses Festes, merkwürdige spätere Beziehungen auf die Person des Täufers, und eigenthümliche Gebräuche an dem Gedächtnißtage desselben. III. Wie dieser Tag in der heutigen christlichen Welt gefeiert werde.

Besondere Schriften. P. M. Pacianchi de cultu S. Johannis Baptistae. Rom. 1755 dissert. III. et IV. — Chr. Wasewitz Turtur Joanneus sive de vita et gestis Joannis Baptistae. Magdeburg. 1659. — Jo. Meisneri dissert. de Johanne Baptista. Viteb. 1656. — Witsius de vita Joannis Baptistae in ejusd. Micell. sacr. II. 367 seqq. — Christ. Cellarius dissert. II. de Joanne Baptista ejusque carcere et supplicio in ejusd. dissert. academ. I. 169 seqq. II. 375 seqq. — S. W. Bells Untersuchung der göttl. Sendung Johannes d. T. A. d. Engl. mit Anmerk. und einem Anhange von H. P. C. Henke. Braunschweig 1799. — C. D. Küster Vers. d. Theol. Johannes des Täufers darzustellen. Leipz. 1786. — Vergl. Augusti N. theolog. Blätter III. 2. p. 160 ff. — J. C. C. Nachtigal Versamml. der Weisen II. p. 61 ff. — W. Batt diss. on the message from John the Baptist to our Saviour with Remarks on the history of his lise and ministry. Edit. 2. Lond. 1789. — H. H. Cludius Einiges über die eigentliche Zeit Johannes d. T. und Jesu und der Dauer ihres Lebens in Henke's Museum II. p. 502 ff. — Ueber das Zeugniß des Josephus von Joh. Antiqq. Jud. XVIII. p. 7 seq., s. Fr. Eckard, Fl. Josephus de Joa. Baptista testatus. Isenac. 1785. — J. W. Rau Progr. de Joa. Baptistae in rem christ. studiis. Erlang. 1785. — Stein Ueber Geschichte, Lehre und Schicksale Joh. des Täufers in Keil's Analekten IV. 1. p. 37 ff., und im Erfurter Wochenblatt 1826 p. 775 ff. — Bax spec. de Jo. Bapt. Leyd. 1821. 8. — v. Wessenberg Johannes der Vorläufer unseres Herrn. Constanz 1821. 8. — Niemeyer Charakteristik I. p. 80 ff. — Die neueste hierher gehörige Schrift führt den Titel: Johannes der Täufer. Eine

bibl. Untersuchung von Justus Günther Eduard Leopold, Conventual und Director studiorum hospitii zu Loccum. Hannover 1825. — Andere Monographien in der Abhandlung selbst und bei Walch Bibl. theol. III. p. 402 seqq. Vgl. auch Winers bibl. Reallex. (2. Aufl.) I. p. 690 ff. Ueber das Fest Johannes des Täufers vgl. besonders noch Dr. Pagebroch in den Act. Sanct. Juni Tom. V. p. 698—711, und einen Ungenannten in der Samml. von alten und neuen theol. Sachen, Jahrg. 1749. p. 803 ff.

Allgemeinere Werke. Hospinian. l. l. p. 113. — Hildebrand de dieb. festis p. 95. — Andreae Schmidii historia festor. p. 150. — Augusti's Denkwürdigkeiten 3 Thl. p. 152.

I) Johannes der Täufer (ὁ βαπτιστής), Verwandter und Zeitgenosse Jesu, nur 6 Monate älter, als letzterer, Luc. 1, 36. war aus priesterlichem Geschlechte, von der Ordnung Abiá, und seine Aeltern Zacharias und Elisabeth. Die Priester lebten in Palästina in einzelnen ihnen angewiesenen Städten, und nach den Rabbinen, s. Otton. Lex. rabb. 324., war Hebron der Geburtsort Johannis. Neuere Interpreten nahmen dagegen Jutta im Stamme Juda an, s. Kuinöl Comment. II. p. 273 seqq. Daß Johannes seinen Aeltern im spätern Alter erst geboren wurde, so wie die merkwürdigen Umstände und Verheißungen bei seiner Geburt, erzählt Lucas im ersten Capitel des Evangeliums. Er trat als Nasiräer im Costüm alt-hebräischer Propheten in der jüdischen Wüste Mt. 3, 1 — 12. auf (s. den Art. Nasiräer in Winers bibl. Reallexikon), und ermahnte das Volk zur Besserung (μετανοεῖτε). Die seiner Weisung folgten, weihte er durch das Symbol der Wassertaufe im Jordan für das nahe bevorstehende Messiasreich (βασιλεία τῶν οὐρανῶν). Die Interpreten schwanken in ihren Erklärungen über die Johannistaufe. Diejenigen, welche die Existenz der Proselytentaufe vor Jesu annehmen, als Danz (baptismus proselytarum Judaicus ad illustrandum baptismum Joannis und ejusdem antiquitas initiationis Israelitarum vindicata, beides in Meuschen N. T. ex Talmude illustratum. Lips. 1736 p. 253 et 287 seqq.), Ziegler (über die Johannistaufe als unveränderte Anwendung der jüdischen Proselytentaufe in dessen theolog. Abhandl. B. 2. Göttingen 1804 p. 132 ff.), Bengel (über das Alter der jüdischen Proselytentaufe. Tübingen 1814), J. G. Reiche (de baptismatis origine et necessitate nec non de formula baptismali. Götting. 1816) können die Johannistaufe leicht erklären. Andere aber leugnen das so hohe Alter der jüdischen Proselytentaufe, z. B. Paulus Comment. Thl. 1. p. 278., de Wette comment. de morte J. C. expiatoria. Berolin. 1815 p. 242 seqq. Einen gewissen Mittelweg schlugen die genannten Schriftsteller Bengel und Reiche ein. Die neueste Schrift über Johannes den Täufer von Leopold führt als Schlußresultat über diesen Streit folgendes an p. 88.: „Die Johannistaufe ist eine merkwür„dige Erscheinung zu der Zeit, in welcher das Reich Gottes auf der „Erde eingeführt werden sollte. Etwas Aehnliches kannte der Jude „schon. Nachweisen läßt sich nicht, wie die Johannistaufe aus einem „schon vorhandenen Gebrauche sich entwickelte, aber es ist wahrschein„lich, daß sie sich einer bestimmten jüdischen Ceremonie anschloß; dem We„sen nach ist sie etwas Neues. Daß Johannes der Täufer im Namen

„Gottes, und daß er Juden taufte, war neu. Wenn er aber die „Taufe zu einem Inaugurationsacte für das neue moralische Gottes„reich gebrauchte, und die Menschen, welche in dasselbe aufgenommen „werden wollten, zu einer Herzensreinigung dadurch verpflichtete, so „war dieß etwas ganz Neues, wenn auch nicht nach den Erwartungen, „doch in seiner Erscheinung." — Auch Jesum, den Johannes gewiß schon kannte (s. N. theol. Journ. XVI. 1. 4.) taufte er, Mt. 3. vgl. Mr. 1. Luc. 3, 21 ff., und erkannte nach Joh. 1, 31 ff. in ihm den erwarteten Messias, für dessen Vorläufer er sich nun bestimmt erklärte. Inzwischen bleibt immer noch Manches in dem Verhältnisse des Johannes zu Jesu dunkel, und es verdient hier nachgelesen zu werden, was Schmidt in s. KG. Thl. 1 p. 36 ff. erinnert. Die Schüler Johannis beharren nicht nur bei Lebzeiten Jesu in einem strengen Gegensatze gegen die Schüler Jesu Luc. 5, 33. Mt. 9, 14. Joh. 3, 35 ff., sondern dieß ist auch nach seinem Tode der Fall Mt. 14, 12. Act. 18, 24 ff. 19, 1 ff. S. Lindemann in Eichhorns Bibliothek X. p. 879 ff., vgl. Neuestes theol. Journ. IX. p. 422 f. — Ammons biblische Theologie II. p. 304 ff. — de Wette bibl. Dogmatik p. 195 ff. — Henke N. Magaz. VI. p. 394 ff. — Greiling Leben Jesu p. 219 ff. — Selbst bis auf den heutigen Tag hat sich im Oriente eine Religionsgesellschaft unter dem Namen der Johannesjünger oder Sabier (Mendäer, Nazaräer) erhalten, deren syrisch geschriebene Bücher ganz von der gnostischen Lichtlehre durchdrungen sind. Gfr. Ignatii a Jesu narratio originis rituum et errorum Christianor. S. Johannis. Rom 1652. Nachdem eins ihrer heil. Bücher ganz herausgegeben ist (Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus, Syriace transscriptus latineque redditus a Matth. Norberg 3 Thl. Lund. 1815—16), aus zwei andern (Divan und das Buch Johannis) Fragmente mitgetheilt, und manche nähere Nachrichten durch Reisende bekannt geworden sind, hat Gesenius in dem Probehefte der allgem. Encyclop. von Ersch und Gruber (Leipzig 1817) Art. Zabier eine kritische Uebersicht auch ihres gnostisch-ascetischen, mit dem Zoroastrischen nahe verwandten Systems gegeben. Die neueste Schrift über Johannes den Täufer von Leopold hat am Ende einen eigenen Abschnitt: „Die Sabier oder die heutigen Johanneschristen," überschrieben. Hier findet man auch eine vollständige Literatur über diesen Gegenstand. — Johannes Gefangennehmung wurde durch den Tadel veranlaßt, den er über die unrechtmäßige Ehe des Herodes Antipas mit Herodias, Gemahlin seines Bruders Philippus, ausgesprochen hatte, Mt. 14, 3 ff. Etwas anders erzählt dieß Ereigniß Josephus Antiquitt 18, 5., man s. die oben schon angeführte Schrift Eckard Fl. Josephus de Joanne Baptista testatus; auch nennt Josephus den Ort der gefänglichen Haft Machärus, feste Stadt an der Südgrenze von Peräa, etwa 60 Stadien vom Jordan. S. außer der angeführten dissert. Cellarius van Till diss. I. II. de tempore in carcere Joa. Bapt. ex Herodis Antipae itinere Rom. eruendo. Hal. 1710. Ammon Progr. de doctrina et morte Joannis Baptistae. Erlangen 1809. So viel enthält das N. T. von Johannes dem Täufer. Wundern darf es uns nicht, daß auch die Tradition in Beziehung auf diesen merkwürdigen Mann sich sehr geschäftig zeigt. Nicephorus und Cedrenus, zwei spätere Geschichtschreiber, erzählen, daß Elisabeth, Jo-

hannis Mutter, sich mit ihrem Sohne in eine Höhle begeben habe, um den Nachstellungen des Herodes zu entgehen. Nach einem 40tägigen Aufenthalte daselbst sei aber Elisabeth gestorben, und ein Engel habe nun die Erziehung des jungen Johannes übernommen, und sei mit ihm in eine entferntere Wüste gegangen. Eine andere Tradition findet sich in Theodoret. hist. eccles. l. III. c. 7. Rufin. histor. eccles. l. XI. c. 18., welche Schmidt l. l. p. 153 in der Kürze auf folgende Art mittheilt: Theodoretus refert, sepulcrum Joannis, quod Sebastae erat, Juliani aevo a paganis apertum, ossa exusta et cineres in aerem sparsos fuisse. Eusebius addit, supervenisse quosdam Hierosolymitanos, qui clam inde aliquid surripuerunt et Alexandriam sustulerunt, quod postea Athanasius muro inclusisse dicitur. Sozomenus scribit caput Joannis prodigiose inventum a Theodosio imperatore Constantinopolin fuisse delatum. Reliquiae ejus diversis in locis saepe eaedem apud Pontificios ostenduntur.

II) **Leicht erklärbare frühe Feier dieses Festes und merkwürdige spätere Beziehungen auf die Person Johannis des Täufers, und eigenthümliche Gebräuche an dem Gedächtnißtage desselben.** — Auf jeden Fall finden wir schon im IV. Jahrhundert eine Verehrung Johannis des Täufers. Der Beweis dafür läßt sich theils aus den noch vorhandenen Homilien des Maximus Taurinensis, Augustinus, Leo M., theils aus dem 14. Canon des Concil. Agathens. (a. 506) führen, wo neben andern Hauptfesten auch schon der Natalis S. Joannis Baptist. erwähnt wird. Auch in den spätern Festverzeichnissen fehlt dieser Tag niemals, und immer wird er als ein Fest von erstem Range, mit Vigilien und Octaven versehen, betrachtet. Dieß darf auch nicht befremden, wenn man darauf achtet, mit welcher Auszeichnung und Ehrerbietung die KV. von Johannes dem Täufer sprechen. Man sehe unter vielen hierher gehörigen Stellen Augustin. Serm. II. de natal. Joan. Bapt. Serm. de Sanctis XXI. — Eine eigenthümliche Merkwürdigkeit an diesem Feste ist, daß wider die sonstige Gewohnheit nach der evangelischen Perikope mehr der Geburtstag des Täufers, als das martyrium desselben hervorgehoben ist, was auch Augustinus Serm. 1. de Joanne Baptist. ausdrücklich als etwas Ungewöhnliches erwähnt. Dennoch war auch das Märtyrerthum an diesem Feste nicht ganz vergessen, und Augusti in seinen Denkwürdigkeiten 3. Thl. p. 156 vermuthet wohl nicht mit Unrecht, daß das Festum decollationis, welches schon im Sacramentar. Gregors des Großen vorkommt, ursprünglich von Johannis Geburt nicht verschieden gewesen, und erst in späterer Zeit davon getrennt worden sei. — Nicht minder merkwürdig ist auch der Umstand, daß Johannes der Täufer auch außer der christlichen Kirche in hohem Ansehen stand. Josephus in seiner Archäologie l. 18. c. 5. §. 2., und selbst der Koran Sur. III. 34. gedenken seiner mit Achtung, und wenig abweichend von der evangelischen Geschichte. Daß der 24. Juni als Gedächtnißtag Johannis des Täufers nach dem jetzigen Kirchenjahre gefeiert wird, ist freilich unbequem, indem so das Fest des Vorläufers um 6 Monate später, als das Fest der Geburt Jesu begangen wird. Bei dem alten, mit Mariä Verkündigung oder Ostern beginnenden, Kirchenjahre war es anders. — Einige, wie Au-

gusti, nehmen bei dem Johannisfeste, wie bei Weihnachten eine astronomische Rücksicht an, und behaupten, daß die beiden Solstitien allegorisch-mystisch nach Joh. 1, 6—9. auf Christus und Johannes gedeutet würden. Damit würde auch die aus Durandus entlehnte Stelle, welche Hildebrand l. l. p. 96 aufgenommen hat, zusammenstimmen: In quibusdam locis in festo Joannis Baptistae rotam volvunt, qua volutione indicant, quod sol in festo Joannis in Zodiaco ad summum gradum jam pervenerit et descendere per diem Joannis incipiat, ut omnium rerum vicissitudo in memoriam revocaretur. — Wenn ferner Johannes der Täufer in liturgischen Werken in Verbindung mit den Propheten und Patriarchen vorkommt, so hat man sich dieß daraus zu erklären, daß ihn schon frühe Homileten, wie Augustin, Chrysologus u. a., als letzten Propheten des A. B. ansehen. — Daß in späterer Zeit der Ritterorden der Johanniter, von welchem an einem andern Orte die Rede seyn wird, unsern Johannes als Schutzpatron erkennt, ist bekannt, so wie auch, daß derselbe in der Maurerei ein großes Ansehen von jeher genoß. S. das Johannisfest in der Freimaurerei mit Anmerkungen für nachdenkende Brüder vom Freiherrn von Wedekind d. A. Frankfurt a. M. 1818. — Jos. v. Hammer Mysterium Baphometis revelatum etc. Vindob. 1818.

Eben so ist auch fast kein christlicher Festtag so reich an äußern eigenthümlichen Gebräuchen, die zum Theil noch fortdauern, als das Johannisfest. Einer der merkwürdigsten ist das Johannisfeuer. Man hat mehr als eine Vermuthung über den Ursprung dieser Sitte, welche noch jetzt in mehrern Gegenden Deutschlands Statt findet. Am natürlichsten läßt sie sich erklären aus den sogenannten Vestalibus, oder aus den festlichen Tagen, die im Monat Junius zu Ehren der Vesta im römischen Reiche gefeiert wurden. Aus den Nachrichten, die in den römischen Autoren darüber vorhanden sind, ergiebt sich, daß man um diese Zeit der Vesta ein neues Feuer unter mancherlei fröhlichen Gebräuchen anzündete, welche sich bald in Gesängen, bald in Tänzen, bald in Blumenschmuck äußerten. Wie von andern heidnischen Festen ließ man auch hier manches in den christlichen Cultus übergehen, um die Heiden desto geneigter für das Christenthum zu machen. Nimmt man dieß an, so lassen sich die mannigfaltigen Gebräuche am Johannistage schon daraus genügend erklären, z. B. das Johannisfeuer, das Tanzen im Freien und um geschmückte Bäume, die Johanniskränze und Kronen u. s. w. Jedoch erläutern Andere auch dieselben Gebräuche aus alten Gewohnheiten der Deutschen und anderer nordischen Völker. S. Jo. Reiskii Untersuchung des bei den alten Deutschen gebräuchlichen heidnischen Noodfyrs, ingleichen des Oster- und Johannisfeuers. Frankf. 1695. — Jo. Casp. Zeumeri dissert. de igne Joanneo. Jenae 1699. — L. Ch. Bloss De igne, ut vocatur, Johanneo. Rudolst. 1707. 4. — Gebauer von dem sogenannten Johannisfeuer in den Erlang. gelehrten Anzeigen Jahrg. 1744. Nr. 30 p. 233 ff. Wer noch mehrere solche örtliche und provinzielle Gebräuche am Johannisfeste kennen lernen will, findet darüber Belehrung in Eisenschmidts Geschichte der Sonn- und Festtage. Leipz. 1793 p. 137 ff. Man vergl. auch die Monographie: Jac. Thomasii diss. de poculo s. Joh., quod vulgo appellant. S. Johannistrunk. Leipz. 1675. 4. — Ch.

Chf. Blumberg Suspiria Johannea, contra superstitiones ex nomine, igne et herbis, ut vocant, Johanneis elicitas, directa. Schneeberg 1690. 4.

III). **Feier dieses Festes in der heutigen christlichen Welt.** — In der römischen Kirche war früher der Johannistag ein ganzer Feiertag, und aus Martène ergiebt sich, daß oft an demselben drei Messen gelesen wurden. Hin und wieder aber hat die Feier desselben durch päpstliche Erlaubniß in etwas verloren, und die Arbeit ist wie an andern kleinern Fest- und Aposteltagen nach angehörter Messe erlaubt worden. — In dem kirchlichen Calender der Griechen ist das Fest der Empfängniß Johannis des Täufers den 23. September angesetzt. Ueber die Feier dieses Festes in der heutigen christlichen Kirche stimmen die dahin gehörigen Schriftsteller nicht ganz überein. Elsner in seinem Buche: Neueste Beschreibung der griechischen Christen der Türkei. Berlin 1737. sagt p. 292 ausdrücklich: „Zu „den größten Festtagen außer denen, die der heil. Jungfrau gewidmet „sind, gehört auch das Fest Johannis des Täufers und Vorläufers „Christi, der in der Mitte steht des A. und N. B." Hingegen Heineccius l. l. 3. Thl. p. 134 sagt davon: „Das Fest Johannis des „Täufers am 23. September wird nur von den Calogeris oder Mönchen gefeiert, zu Ehren dieses Mannes Gottes, von welchem sie ganz „fest glauben, daß er in der Wüste ein Mönchsleben geführt habe." — Ob man gleich nach protestantischen Grundsätzen diesen Festtag unbedenklich aufnehmen konnte, so ist es doch in dieser Kirche nicht allenthalben üblich geworden. Noch jetzt wird er häufig als ein halber Feiertag gefeiert, z. B. in Leipzig, aber gleich nach dem neuesten Reduciren der Feste in den übrigen sächsischen Landen gar nicht mehr gefeiert wird.

30.

Jubeljahr;

neues Institut in der römisch-katholischen Kirche beim Eintritte des XIV. Jahrhunderts.

I. Die Benennung Jubeljahr in der römischen Kirche ist zwar vom Jubeljahr der Hebräer entlehnt, aber nach Zweck und Bedeutung von demselben völlig verschieden. II. Gedrängte Geschichte desselben bis auf unsre Tage. III. Art und Weise, wie die Jubelfeier in Rom begangen zu werden pflegt.

Literatur. Rutil. Benzoni De anno s. Jubilaei libri VI. Mainz 1600. Fol. — Henr. Culens Collatio Jubilaei veteris Hebraeorum et novi Christianorum. Antwerp. 1617. — Jos. de Voisin liber de Jubilaeo secundum Hebraeor. et Christianor. doctrinam. Paris. 1655. — F. Caleno Discorso istor. dell' anno santo ò Giubileo Romano. Jena 1675. 4. — Mth. Laroquanus de jubilaei inter occidentis christianos origine in s. Advers. sacr. Lugd. 1688. 8. p. 333 seqq. — Historie der Jubeljahre in den Unschuld. Nachr. 1704 p. 648 ff. — Ch. Hübner Abhandl. von den Jubeljahren an s. Jubilaeum Brandenburg. polit. Berlin 1718. 4. p. 66 ff. — Ch. Chais Lettres sur les Jubilées et les indulgences Tom. II. p. 556 seqq. à la Haye 1751. — Georg Körners historisch-theol. Betracht. über das Jubeljahr des Papstes zu Rom, nach s. Anfange, Fortgange, gegenw. Zustande und sonderbaren Schicksalen desselben. Schneeb. 1750, dessen histor. theol. Betrachtung über das Afterjubeljahr oder Nachjubiläum der röm. Kirche, ebendas. 1751. — Historia quaedam de anno Jubilaeo (Progr.). Lips. 1789. — D. Hoche's kurze Geschichte des päpstl. Jubeljahres. Halberstadt 1825; im Auszuge in Schwarz theolog. Jahrbüchern 1825. Nov. p. 799—804. — Geschichtl. und rechtl. Prüfung des Jubeljahr-Ablasses u. s. w., wo nebst Auszügen aus des sel. Bertling Unterr. vom päpstl. Jubeljahre und Abl. (Helmstädt 1749) vervollständigt u. s. w. mit Bemerkk. von H. E. G. Paulus. Heidelberg und Leipzig 1825. — Schröckh KG. von der Reform. Thl. 28 p. 164—69. Thl. 33. p. 458—84. KG. s. d. Ref. Thl. 6 p. 456.

I) **Die Benennung Jubeljahr in der römischen Kirche ist zwar vom Jubeljahre der Hebräer entlehnt, aber nach Zweck und Bedeutung völlig von demselben verschieden.** — Jubeljahr שְׁנַת יוֹבֵל, auch blos יוֹבֵל Lev. 25, 28. LXX. *ἔτος τῆς ἀφήσεως*, *ἄφεσις*, vulgo annus jubilei oder jubileus. Nach der mosaischen Verordnung 3 Mos. 25. durften die Israeliten 6 Jahre ihr Land bauen und benutzen, im 7ten aber mußten sie es ruhen oder brache liegen lassen. Wenn 7 solcher Jahre verflossen, so betrug dieß einen Zeitraum von 49 Jahren, und nun wurde im 50sten das große Brach- oder Erlaßjahr gefeiert, d. i. dasjenige Jahr, welches durch das Blasen eines musikalischen Instruments, das im Hebräischen Jobel heißt, angekündigt wurde. Man kann jedoch die Benennung dieses Jahres auch von Jubal, welches im Syrischen succediren heißt, so wie Jubal die Succession bedeutet, ableiten, weil in diesem Jahre jeder wieder in die Aecker seiner Vorfahren succedirte. — Am zehnten Tage des Monats Tisri (unsers Octobers) wurde es in allen Städten Israels eingeblasen. In dem großen Brach- und Erlaßjahr durfte

A) **wie in den gemeinen Brachjahren weder gesäet noch geerntet werden.** Was das Land aber von selbst brachte, wurde von den Bewohnern desselben gemeinschaftlich genossen. Die Armen, die Fremdlinge und Sklaven, die Wittwen und Waisen, hatten in diesem Jahre das Recht, ungehindert mit den übrigen Einwohnern gleichen Antheil an den Erzeugnissen des Landes zu nehmen. S. 3 Mos. 25, 11.

B) **Die liegenden Gründe und Aecker, welche von einem Israeliten aus Noth verkauft worden waren, fielen in diesem Jahre wieder ihrem vorigen Besitzer anheim.** Vgl. V. 10. Dieses Wiederfreiwerden und Zurückfallen der Aecker und veräußerten Grundstücke an die vorigen Eigenthümer war eine überaus wichtige Verordnung; denn

1) hinderte dieses Gesetz, daß nicht ein begüterter Bürger durch Zusammenkauf vieler Aecker sich übermäßig bereichern, und dem Staate zu mächtig werden konnte. Es wurde dadurch jene Gleichheit unter den Bürgern erhalten, die dem Geiste der Demokratie so gemäß war, und die Moses beabsichtigt hatte.

2) Bewirkte die Anordnung des Jubeljahres, daß kein Israelit vollkommen arm geboren werden konnte; denn jedem war ein Acker angeboren, und wenn auch dieser verkauft, und er aus Armuth genöthigt worden war, zu dienen, so kam er doch am Jubeljahre wieder zu seinem Eigenthum. Dieses hatte

3) den Vortheil, daß nicht leicht Israeliten aus Armuth ihr Vaterland verlassen durften, wodurch sie die Nation geschwächt haben würden, vielmehr beförderte

4) die Anstalt, da jeder seinen Acker erbte, die Ehen, und durch diese die Bevölkerung;

5) ist vorauszusetzen, daß einzelne, nicht zu große Grundstücke sorgfältiger angebaut werden und mehr tragen, weil sie der Hausvater selbst bauet, der noch dazu zu einem solchen unverlierbaren Familienacker vorzügliche Liebe hat, und ihn von Kindheit auf kennt

b) Diese Einrichtung fesselte auch jeden Israeliten so an sein Vaterland, daß er, wenn er für dasselbe streiten mußte, immer zugleich für sein Eigenthum stritt, welches er nicht in Geld verwandeln und mit sich an einen andern ruhigern Ort nehmen konnte. S. Michaelis Mos. Recht Thl. 2 p. 28 f. Mit der Verordnung des Wiederfreiwerdens der Aecker im sogenannten Jubeljahre war noch verbunden, daß, wenn einer ein Grundstück gekauft und solches verbessert hatte, der Verkäufer, der es nun wieder bekam, dieses durch ein Stück Geld vergüten mußte. S. Joseph. Antiquit. 3. B. c. 10. Das Gesetz der Wiedererstattung im Jubeljahr bezog sich auch auf die Wohnungen der Landleute, welche in demselben auf jeden Fall, der erste Eigenthümer mochte sie auslösen können oder nicht, zurückgegeben werden mußten; dagegen die Häuser der Stadtbewohner, wenn sie innerhalb eines Jahres nicht ausgelöst wurden, auf immer verfallen waren. Jedoch waren die Leviten, wenn sie in Städten wohnten, davon ausgenommen. 3 Mos. 25, 29—34.

C) **In diesem Jahre mußten auch die israelitischen Knechte und Mägde wieder freigelassen werden** (s. V. 39. 40. 42. 46.). Die Sklaven aus andern Nationen, selbst wenn sie Proselyten waren, blieben nach wie vor in der Knechtschaft. Ehe dergleichen freigelassene Knechte und Mägde aus dem Dienste ihrer bisherigen Herren abzogen, bekamen sie von diesen eine Mahlzeit, die 9 Tage dauerte. Cunaeus de republ. Hebr. l. I. c. 2. p. 31 seqq.

D) **Im Jubeljahre hörten auch alle Schuldforderungen auf.** Schon in dem 7. Jahre, als dem kleinen Sabbath- und Erlaßjahre, mußten dem Armen, der in den vorhergehenden 6 Jahren nicht bezahlen konnte, seine Schulden nachgelassen werden, wie ganz offenbar aus 5 Mos. 15, 9. erhellt. Dieß bestätigt unter andern auch Josephus, der 33 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems geboren wurde. Er schreibt (Antiqu. B. 3. c. 12. §. 3.): Dieses 50ste Jahr heißt bei den Hebräern Jubeljahr; in ihm werden die Schuldner von ihren Schulden frei. Daß indessen auch diese Anordnungen, wie die übrigen Gesetze Moses, der Uebertretung ausgesetzt waren, wird man wohl von selbst schon vermuthen. Wir finden Beispiele und Spuren davon 1 Könige 21, 2. Jes. 5, 8.

Dieses Institut des Jubeljahres, das der gänzlichen Verarmung israelitischer Familien vorbeugte, die Fruchtbarkeit der Aecker und die Bevölkerung erhöhte, auch eine gewisse äußere Gleichheit unter den Güterbesitzern erhielt (s. den Art. Jubeljahr in Winers bibl. Reallexikon, wo auch zugleich eine reiche Literatur über diesen Gegenstand mitgetheilt ist), hat mit dem Jubeljahre der Päpste nichts gemein als den Namen. Der Zweck des letztern ist kein anderer, als das Ansehen und die Einkünfte des heil. Stuhls zu vermehren. Wir gehen jetzt über auf die

II) **gedrängte Geschichte des päpstlichen Jubel- und Ablaßjahres bis auf unsre Tage.** — Papst Bonifaz VIII. lud 1295 die ganze Christenheit unter Segensverheißungen auf das Jahr 1300 nach Rom ein. Um seine Schatzkammer zu füllen, machte er bekannt, daß diejenigen, welche dann die Peterskirche

besuchen würden, einen vollkommenen Ablaß erhalten sollten. Als sich am 1. Jan. 1300 auf das Gerücht Abends ein gewaltiger Schwarm Menschen in die Peterskirche drängte; und der Zulauf, um Ablaß zu erhalten, immer zunahm, so bestimmte eine am 22. Februar d. J. bekannt gemachte Bulle (man findet solche in Raynaldi annalib. eccles. ad an. 1300 n. 4. Tom. XIV. p. 559 seq., und in den Extravagg. comm. l. V. tit. IX. de poenit. c. 1. p. 1193. Ed. Boehmeri), einen völligen Indulgenzjahrmarkt alle hundert Jahre in dem Ablaß- und Jubeljahre zu stiften, welche Benennung jedoch erst 50 Jahre nachher unter Clemens VI., oder nach andern erst unter Papst Paul III. aufkam. Diese Anordnung bezweckte die Unterwürfigkeit der ganzen katholischen Welt unter Roms Episkopat sichtbar zu machen, und dem päpstlichen Stuhle eine neue Geldquelle zu eröffnen. Bonifaz verhieß zur größern Verehrung der Apostel Petrus und Paulus allen denen Ablaß, oder vollkommene Vergebung der Sünden, welche, wäre es ein Römer, 30 Tage hinter einander, wäre es ein Fremder, 15 Tage lang obenbemerkte Kirche besuchen und mit Gaben beschenken würden. Diesen Ablaß sagte er zu aus dem unermeßlichen Schatze des unendlichen Verdienstes Christi und der Heiligen, d. h. der überverdienstlichen Werke derselben. Zu diesem Jubeljahre nahm er die Veranlassung von dem jüdischen Erlaßjahre 5 Mos. 15. — Damals strömten 200,000, nach andern gar 2 Millionen Menschen nach Rom, und der Papst, die Kirche und die Römer ernteten ungeheure Reichthümer. — Weil dieser Gewinn zu reizend war, als daß man für das nächste Jubeljahr hätte 100 Jahre warten können, baten die Römer 1342 den Papst Clemens VI., der in Avignon wohnte, weil sie von der päpstlichen Hofhaltung keinen Nutzen hatten, unter dem Vorwande, daß die meisten Menschen nicht den Schluß eines Jahrhunderts erlebten, in jedem 50sten Jahre aus besonderer Gnade ein Jubeljahr anzuordnen. Er erhörte 1343 ihre Bitte in der Bulle Unigenitus Dei filius de sinu patris (s. in den schon angeführten Extravagg. l. V. tit. 8. de poenit. l. 2. p. 1194 seq. Ed. Boehmeri). Auch hier nahm er auf das 50ste Jahr in Moses Gesetze, das ein Erlös- und Freudenjahr war, und auf den Lehrsatz vom überfließenden Schatze der Verdienste der Kirche Beziehung. Es wurde aufs Jahr 1350 angesetzt, fiel jedoch nicht zahlreich genug für die habsüchtigen Römer aus. — Papst Urban VII., dessen Gegenpapst Clemens VII. war, durch das Schisma in große Noth versetzt, verordnete, um Geld zu erhalten, weil das Jubeljahr 1400 für ihn zu entfernt war, daß in Zukunft alle 33 Jahre ein Jubiläum gefeiert werden sollte. Es war das Jahr 1383 schon verflossen, wo es hätte gefeiert werden müssen, deshalb sollte es von Weihnachten 1389 bis Ende 1390 nachgefeiert werden. Bonifaz IX. sandte außerdem noch in verschiedene Königreiche Verkäufer des Ablasses an die, welche nicht die Peterskirche in Rom besuchen konnten. — Zehn Jahre später feierte derselbe Papst schon wieder ein neues (überhaupt das vierte) Jubeljahr. Doch da die Pest in Rom ausbrach, kam das Jubiläum nicht zu Stande. — Nikolaus V. aber feierte es 1450 nach der Verordnung von Clemens VI., und zog eine unerhörte Menge Fremde nach Rom. Die ihm dadurch zugeflossenen unermeßlichen Geldsummen benutzte er zur Verschönerung Roms mit

herrlichen Gebäuden, zur Vermehrung der päpstlichen Bibliothek, und zur Belohnung der Gelehrten. Durch den 1451 nach Deutschland gesandten Cardinal Nikolaus von Cusa zog er auch viel Geld für Ablaß ein. — Da man noch immer nicht gewiß wußte, ob alle 33 oder 50 Jahre das Jubeljahr gefeiert werden sollte, so setzte es Papst Paul II. 1470 unveränderlich auf alle 25 Jahre fest, und dabei ist es bis jetzt geblieben. Denn jener schrieb in seiner Bulle: „Die wenigsten Christen „können bei ihrem beständigen Hange zum Sündigen, bei der Kürze „ihres Lebens, bei der oft wiederkehrenden Pest, bei den häufigen Ver„folgungen durch Türken und Ungläubige, bei so vielen die Christenheit „erschütternden Unglücksfällen des päpstlichen Ablasses theilhaftig wer„den." Deshalb feierte sein Nachfolger Sixtus IV. im Jahre 1475 das Jubeljahr. Wegen Kriegsgefahren wurde Rom von wenig Fremden besucht. Daher erlaubte er der Stadt Bologna, den Königreichen Schottland und Castilien u. s. w. ihr besonderes Jubeljahr. Im J. 1476 erstreckte er dieß über die ganze katholische Christenheit. Das vom Papste Alexander VI. 1500 gefeierte (achte) Jubeljahr war merkwürdig. Denn in seiner Ankündigungsbulle erklärte er und zuerst den Ablaß für weniges Geld für kräftig genug, um die Seelen seiner Anverwandten und Freunde aus dem Fegefeuer zu erretten. Allein Deutschland kam jetzt zur Einsicht, man ließ den päpstlichen Legaten nur unter lästigen Bedingungen zur Verkündigung des Ablasses, und schlug ihm die Erhebung des Zehnten von den Geistlichen ab. — Das nach dem Anfange der Reformation 1525 durch Clemens IX. ausgeschriebene neunte Jubeljahr wurde schlecht besucht. Viele Deutsche glaubten nicht mehr an die Macht des Papstes, Sünden zu vergeben, und die Franzosen waren im Kriege mit Kaiser Karl V. Die 1550, 1575, 1600, 1625 und sofort bis 1750 gehaltenen Jubilaea waren wenig ausgezeichnet. Auf das 1750 von Benedict XIV. gehaltene und wenig besuchte Jubelfest ließ er 1751 ein Nachjubiläum folgen, welches die Bischöfe für 6 Monate in ihren Kirchen, für die, welche nicht nach Rom kommen konnten, halten sollten. Pius VI. feierte 1775 das Jubeljahr. Allein 1800 fiel es, da Pius VII. ein Gefangener war, aus. Die Bulle, worin Papst Leo XII. das jüngst gehaltene Jubiläum ankündigte, findet man deutsch in Hoche's angeführter Schrift p. 68—78. — Es werden in derselben die rohesten Begriffe des Mittelalters von Sündenvergebung, Buße, Werkheiligkeit und Ketzerhaß in ihrer ganzen Strenge wiederholt, zum deutlichsten Beweis, daß das Papstthum, obgleich auf einen engern Raum eingeschränkt, noch immer in demselben Geiste fortwirkt, der seit Gregor VII. in ihm gelebt hatte. Jedoch hat in unsern Tagen die Staatsgewalt die Wirksamkeit solcher Ablaßbullen sehr beschränkt, da sie nicht ohne Einwilligung der Souveraine bekannt gemacht werden dürfen. Vgl. Alexander Müllers encyclopädisches Handb. des Kirchenrechts Art. Ablaß am Ende.

III) Art und Weise, wie die Jubelfeier in Rom pflegt begangen zu werden. — Vor der Feier läßt der Papst eine Einleitungsbulle ergehen, in lateinischer und italienischer Sprache am Himmelfahrtsfeste in Rom an der Peterskirche an 4 Orten anschlagen, um römisch-katholische Christen aus allen Ländern der Erde einzuladen. Der Anfang des Jubeljahres ist allemal die Vesper des

Weihnachtsfestes des vorhergehenden Jahres, und das Jubeljahr dauert auch wieder bis dahin im folgenden Jahre. Sollten aber einige Hindernisse den Anfang des Jubeljahres auf einige Zeit verzögern, so wird von dem folgenden Jahre so viel wieder hinzugethan, als diesem abgegangen ist. Wenn der Tag erscheint, so wird gegen die Weihnachtsvesper eine prächtige Procession angestellt. Voran gehen die Prälaten, der Magistrat und die Vornehmsten der Stadt, worauf die päpstlichen Cantoren, und nach ihnen die Canonici der Peterskirche, die päpstlichen Hof- und andere Bedienten folgen. Hinter ihnen werden Kreuze, Weihrauchgefäße und dergleichen getragen. Alsdann kommen die Poenitentiarii, Bischöfe und Cardinäle, und dann der Papst mit seiner dreifachen Krone, welcher unter einem Baldachin getragen wird. Wenn der Papst mit seinem silbernen, stark vergoldeten Hammer an die Mauer, womit die goldene Pforte (die deswegen so heißt, weil sie goldene Verzierungen hat, und auch Münzen in der Mauer liegen) verschlossen ist, kommt, so wird sie zuerst mit Weihwasser besprengt. Vorher ist schon eine Stelle in der Mauer hinlänglich ausgehöhlt, daß der Papst mit 3 Schlägen seines Hammers leicht ein Loch machen kann. Dann thut der Papst den ersten Schlag mit dem goldenen Hammer, wozu er die Worte spricht: **Aperite mihi portas justitiae, ingrediar in eas** (Ps. 118, 19.). — Das Chor antwortet mit Musik: **Ingressus est in eas, confitebor domino.** — Der Papst schlägt nun abermals an die Pforte und spricht: **Introibo in domum tuam, Domine.** Da antwortet das Chor: **Adorabo ad templum sanctum tuum, in timore tuo** (Ps. 138, 2.). — Der Papst schlägt zum dritten Male an mit den Worten: **Aperite portas, quoniam Deus nobiscum est,** das Chor: **Qui fecit virtutem in Israel.** — Wenn nun das Loch in der Mauer gemacht ist, geht der Papst wieder zu seinem Sessel, und intonirt: **Domine exaudi orationem meam,** — Chor: **Et clamor meus ad te veniat** (Ps. 102, 2.). Hierauf geht die Arbeit an, welche die **Poenitentiarii** regieren. Sie brechen das Thor von innen auf. Die Maurer und andere Arbeiter reißen die Mauer ein, und räumen die Steine und den Schutt ganz weg. Nun drängt sich das Volk zahlreich hinzu, um Stücke, Steine und Münzen, die im vorigen Jubeljahre hingelegt worden waren, zu erhalten, die als Heiligthümer zum Andenken sorgfältig aufbewahrt werden. Der Papst fällt vor der geöffneten Pforte auf die Kniee, und die **Poenitentiarii** besprengen ihn mit Weihwasser. Hierauf nimmt er das Kreuz in die rechte und eine brennende Kerze in die linke Hand, und zieht so in Procession in die Kirche, worauf dann Trompeten und Pauken erschallen. — Unterdessen sendet der Papst 3 Cardinallegaten ab, welche die heil. Pforten an der Paulskirche, an der St. Johanneskirche, im Lateran, der Kirche zu St. Maria Maggiore, die ebenfalls vermauert sind, auf eben diese Art eröffnen müssen. Die Hämmer dieser Cardinäle sind aber nur von Silber. Wenn das Jubeljahr vorüber ist, so geht der Papst eben wieder von der Weihnachtsvesper mit eben den Ceremonien nach der Peterskirche. Nach geendigtem Gottesdienste geht die Procession vom hohen Altare durch die heilige Pforte aus der Kirche. Der Papst ist der letzte im Zuge. Er spricht hierauf den Segen über die Steine, womit die Pforte zugemauert werden soll, worunter auch einige goldene,

silberne und andere Jubelmünzen geworfen werden, die der Papst hat schlagen lassen, und besprengt alles mit Weihwasser. Darauf schürzt er sich ein leinenes Tuch vor, und legt zu der Mauer selbst den ersten Stein. Die Pönitentiarii verrichten das Uebrige, und in den andern 3 Kirchen thun die Cardinäle eben das, was der Papst in der Peterskirche thut. Endlich ertheilt der Papst noch den Segen, und so hat das Jubeljahr ein Ende. Papst Benedict XIV. verlängerte das Jubeljahr bis zum 28. December, damit die, welche noch nicht Ablaß erhalten hatten, denselben noch erlangen konnten. — Der König von Frankreich, Ludwig XV. untersagte dieses Jubeljahr, weil er nicht, so wie der Kaiser, ausdrücklich genannt war. Im Hospitale zur heil. Dreieinigkeit wurden im J. 1751 432,000 gespeist, und in den ersten 10 Monaten sollen zu Rom 3 Millionen Pilgrime gewesen seyn. Vgl. die oben angeführte Schrift von Hoche p. 84—88.

Bei den Evangelischen ward 1617 in dem damaligen Chursachsen das erste Jubiläum der Reformation Luthers gehalten, 1630 das erste Jubiläum der Augsburgischen Confession, 1680 das erste wegen der Concordienformel. Im XVIII. und XIX. Jahrhundert haben sich diese Jubelfeiern wiederholt. Ausführliche Nachrichten darüber findet man in J. Schmid de Jubilaeis, maxime Evangelico-Lutheranis. — Allgem. Chronik der dritten Jubelfeier der deutsch-evangelischen Kirche im J. 1817, herausgeg. von Schreiber, Veillodter und Hennings 1r und 2r Bd. 1ste Abth. Gotha 1819. — F. M. Ph. v. Ammon Denkmal der dritten Säcularfeier der Augsburg. Confession in den deutschen Bundesstaaten. Erlang. 1831. 8., und mehrern andern ähnlichen Schriften.

31.

Jungfrauen und Wittwen;

ihr Verhältniß zur Kirche in dem frühesten christlichen Alterthume.

I. Die sogenannten kirchlichen Jungfrauen. II. Die später mehr übelberüchtigten Agapeten. III. Die Wittwen.

Literatur. a) Kirchliche Jungfrauen. Bingh. Origin. eccles. Vol. III. l. VII. c. 4. de virginib. et viduis in primitiva ecclesia p. 96 seqq. — Binterim's Denkwürdigkk. 3r Bd. 2r Thl. p. 500—512. — Augusti's Denkwürdigkk. zerstreut hin und wieder etwas, besonders Thl. 11 p. 216. 17. — b) Agapeten. H. Dodwell diss. de flagitio mulierum cum clericis concumbentium eaque occasione de συνεισάκτοις in s. dissertatt. Cyprian. Oxf. 1684. 8. p. 21—36. — J. N. Quistorp Ἀδελφαὶ, ἀγαπηταὶ et συνείσακται exercitatione hist.-theol. consideratae. Rostock 1692. 4. — L. A. Muratori disquisitio de synisactis et agapetis in s. Anecdot. graec. Patav. 1709. 4. p. 218—240. — Agnello Onorato diss. delle donne subintrodotte osiano agapete in Dissertazioni ecclesiast. del medesimo Lucca 1737. 4. p. 34—63. — Ch. Sgm. Röhrensee diss. 1. 2. 3. de mulierib. clericis subintroductis. — Quenstedt antiquitt. bibl. p. 155 seqq. — c) Kirchliche Wittwen. Math. Zimmermann de Presbyterissis vet. eccl. 1661.

I) Die sogenannten kirchlichen Jungfrauen. — Wir haben in dem Art. Mönchthum in der christlichen Kirche nachgewiesen, daß es bereits vor dem Einsiedler- und Klosterleben unter den Christen Asceten gab, d. h. solche, welche durch strenge Enthaltsamkeit eine höhere Tugend erstreben zu können glaubten. Asien scheint das Vaterland jener strengen ascetischen Uebungen zu seyn, denn dort herrschte schon lange der Glaube, daß man durch Ertödtung der Sinnlichkeit für Sünden büßen und der Gottheit näher kommen könne. Die alten Griechen brauchten das Wort ἀσκηταί nicht nur sens. propr. von den Athleten, welche durch Entsagung sinnlicher Genüsse zu ihren Kampfspielen tüchtiger zu werden hofften, sondern auch metaphorisch von allen denen, die eine höhere Tugend zu erringen bemüht waren. Die pythagoräischen und stoischen Philosophen waren bis zur Uebertreibung ent-

haltsam. Die jüdische Ascetik erscheint in den Instituten der Essener und Therapeuten am ausgebildetsten. Im II. Jahrhundert fand sie auch bei den Christen Eingang. Dieß erwägend darf es uns nicht befremden, wenn bereits in dem genannten Jahrhundert die Keuschheit und der jungfräuliche Stand sehr hoch geschätzt wurden, so daß Jungfrauen, die das Gelübde der Keuschheit thaten, auch von den obersten kirchlichen Behörden, von berühmten Kirchenlehrern deshalb belobt wurden, und daß man ihre Theilnahme an gewissen kirchlichen Verrichtungen nicht ungern sah. Wir werden das darüber zu Sagende vielleicht am besten vertheilen, wenn wir berücksichtigen, a) den Ursprung derselben, b) ihren Unterschied von den spätern Nonnen, c) zu welchen Verrichtungen sich ihrer die Kirche bediente, d) wie sie kirchlich und bürgerlich ausgezeichnet wurden.

a) **Was den Ursprung dieser kirchlichen Jungfrauen betrifft**, so schwebt darüber ein gewisses, schwer aufzuhellendes Dunkel. So viel ist nach Justin Mart. und Tertull. gewiß, daß weibliche Kirchendienerinnen bereits dem II. Jahrhundert angehören. Man sieht dieß aus Plin. epist. l. X. ep. 37, wo Plinius berichtet, er habe einige Mägde, die Dienerinnen (ministrae) bei den Christen genannt wurden, auf die Folter legen lassen. Im Art. Diaconissinnen haben wir gesehen, daß man dieselben zunächst aus den vorhandenen Wittwen wählte. Als man deren bei anwachsender Christenzahl mehrere bedurfte, nahm man sie auch aus Jungfrauen, und waren diese letztern sogenannte ascetische Jungfrauen, so standen sie wohl in der öffentlichen Achtung noch höher, als die eigentlichen Diaconissinnen. Bei dieser Annahme läßt sich theils das Stillschweigen über ihre kirchlichen Verrichtungen erklären (denn sie waren wenigstens theilweise die der Diaconissinnen), theils aber auch die eigenthümliche Auszeichnung, die sie vor denselben voraus hatten, wenn diese Wittwen oder verheirathete Frauen waren. Mit dieser Hypothese scheint auch eine Stelle aus Posid. in vita Augustin. c. 76. übereinzustimmen, daß man sich noch zu Augustin's Zeiten unverheiratheter Frauenzimmer zu kirchlichen Verrichtungen bedient habe, und daß selbst seine Schwester Praeposita ancillar. Dei gewesen sei (vielleicht war dieser Name in andern Gegenden synonym mit παρθένοι ἐκκλεσιαστικαί). Was nun weiter betrifft

b) **ihren Unterschied von den spätern Nonnen**, so besteht er aa) darin, daß sie zwar zur Enthaltung sich verpflichteten und unverehlicht bleiben zu wollen versprachen, jedoch nicht durch ein unauflösliches Gelübde. Daher heißt es in Cyprian's ep. 62. Si perseverare nolunt, vel non possunt, melius est, nubant, quam in ignem delictis suis cadant, — bb) von den spätern Nonnen sind sie ferner unterschieden, daß sie in den Häusern ihrer Aeltern lebten, und von diesen, oder wenn es die Nothwendigkeit erforderte, von der Kirche unterhalten wurden. Auch standen sie dem gewöhnlichen geselligen Leben nicht fern, und oft erwarben sie sich auch ihren Unterhalt durch ihrer Hände Arbeit. — Vergl. Augustin de morib. eccles. c. XXXI., wo es von solchen kirchlichen Jungfrauen heißt: Lanificio corpus exercent atque sustentant, vestesque ipsas fratrib. tradunt, ab iis invicem quod victui opus est resumentes. — Wie es also in den ersten drei Jahrhunderten Asceten gab, die nicht immer Mönche

waren, so gab es auch heilige oder kirchliche Jungfrauen, ohne deshalb Nonnen im spätern Sinne des Wortes zu seyn. Sozom. h. e. l. I. c. 33. giebt darum dieß als Grund an, warum diese Jungfrauen kirchliche genannt wurden, damit man sie, als das Klosterleben schon mehr üblich geworden war, von denen unterschied, welche das Klostergelübde übernahmen. Andere leiten aber diese Benennung her, weil sie in dem Canon in der Matrikel der Kirche mit aufgeführt, und auch zuweilen von der Kirche mit unterhalten wurden.

Was jedoch die liberalen Ansichten betrifft, daß sich solche kirchliche Jungfrauen nach Belieben verehelichen konnten, so änderten sie sich bereits im IV. und V. Jahrhundert. Jetzt wurden sie, wenn sie sich wider ihr Gelübde verheirathet hatten, kirchlichen Strafen unterworfen. Schon das Conc. Ancyr. a. 314 in Gallatien, und einige darauf folgende Concilien unterwarfen dergleichen Jungfrauen der Kirchencensur, und man erkannte ihnen eben die Strafen zu, die denen auferlegt wurden, die sich doppelt verheirathet hatten, d. h. die sich von dem einen getrennt, und mit einem andern wieder verbunden hatten. Jedoch sind dabei zwei mildernde Umstände nicht zu übersehen, einmal, daß, wenn eine solche kirchliche Jungfrau, wie es nach eigenthümlichen Zeitbegriffen schien, sich auf eine strafbare Weise verheirathet hatte, doch eine solche Ehe nicht für ungültig gehalten wurde. — Und dann waren auch Gesetze vorhanden, die da bestimmten, daß vor dem 40sten Jahre die Verbindlichkeit zum ehelosen Leben bei diesen kirchlichen Jungfrauen nicht eintreten konnte. Ja auch solche nahmen bürgerliche Gesetze in Schutz, die vor dem Eintritte des 40sten Jahres, ungeachtet sie sich zu verheirathen wünschten, auf irgend eine Art zu einem solchen Gelübde gezwungen worden waren. Vgl. Bingh. l. l. Vol. III. §. 5. mit der Ueberschrift: Libertas nubendi per leges quasdam illis concessa, si ante quadragesimum aetatis annum essent consecratae. — Man sieht also, daß diese kirchlichen Jungfrauen in der Zeitdauer ihres Bestehens noch wesentlich von den Nonnen verschieden waren. Doch verschmolzen sie wahrscheinlich schon im VI. Jahrhundert in dem weiblichen Klosterleben, und gingen in dem immer vollkommener ausgebildeten Institute der Nonnen unter. Wir gehen auf die Frage über,

c) **zu welchen Verrichtungen sich die Kirche dieser Jungfrauen bediente.** Mit großen Schwierigkeiten hat diese Untersuchung zu kämpfen, weil die kirchlichen Nachrichten im Alterthum von den eigentlichen gottesdienstlichen Verrichtungen der kirchlichen Jungfrauen nichts erwähnen, und will man annehmen, daß sie ungefähr zu dem verpflichtet waren, was die Diaconissinnen zu leisten hatten, so streiten dagegen manche, besonders kirchliche und bürgerliche Auszeichnungen, die ihnen zu Theil wurden, und von welchen sogleich die Rede seyn wird. Man scheint daher ihr Bestehen mehr als Ehrensache in der Kirche angesehen zu haben, in einer Zeit, wo Keuschheit und Jungfrauschaft schon zu den Bestrebungen der sogenannten ascetischen höhern Tugend gerechnet wurden, und ihre Verrichtungen scheinen mehr in eigenthümlichen Andachtsübungen, und in solchen Geschäften bestanden zu haben, wozu sie in einzelnen Fällen von den Bischöfen aufgefordert wurden, und die sich mit ihrem jungfräulichen Stande vereinigen ließen. — Klarer tritt hervor durch bestimmte Nachrichten

d) **die kirchliche und bürgerliche Auszeichnung derselben.** Was ihre Aufnahme und Einweihung in die Zahl der kirchlichen Jungfrauen betrifft, so ist sie mehr im eigentlichen Sinne des Wortes Einkleidung als Ordination zu nennen, und auch dadurch schon unterscheiden sie sich von den Diaconissinnen. Wenn nämlich eine Jungfrau dem Bischofe oder Aeltesten ihren Vorsatz bekannt gemacht hatte, daß sie sich einsegnen lassen wollte, so mußte sie ihren Entschluß der ganzen Gemeinde öffentlich bekannt machen. Darauf wurden ihr von dem Bischofe und Aeltesten die Kleider einer geheiligten Jungfrau angelegt, woran sie erkannt und von allen unterschieden wurde, und es war sowohl durch kirchliche und bürgerliche Gesetze verordnet, daß weder Schauspielerinnen noch liederliche Weibspersonen dergleichen Tracht anlegen durften. Diese Kleidung bestand nun, 1) aus einem Schleier, sacrum velamen genannt, daher die Redensart velare virginem so viel bedeutet, als Jemanden zu dem Stande der kirchlichen Jungfrauen weihen. — Ein anderer Theil ihrer Tracht wird von Optatus genannt, und bestand in einem purpurnen, oder goldenen Kopfputz, der jedoch keine mysteriöse Bedeutung hatte, sondern nur ein Unterscheidungszeichen seyn sollte, daß man wissen könne, in welchem Dienste sie ständen, und daß daher es Niemand wagen sollte, sie zu schänden, oder auch nur nach ihrer Gunst und Gewogenheit zu streben. — Es war ferner bei der Einweihung solcher Jungfrauen gewöhnlich, ihre Hauptharre auseinander zu flechten. Die Gewohnheit aber, ihnen die Haare abzuscheeren, unter dem Vorwande eines ascetischen Lebens, wurde bald gemißbilligt, und selbst nach kirchlichen Verordnungen ernstlich bestraft. Der Ketzer Eustathius bestand darauf, daß alle Jungfrauen bei ihrer Einweihung beschoren werden müßten; das zu Gangrä gehaltene Concil aber verwarf seine Meinung mit einem Anathema. Auch hier wieder ein Beispiel, wie die Gebräuche der Häretiker auf den Cultus der katholischen Kirche so zurückwirken, daß hier Manches darum festgesetzt wurde, eben weil es häretische Ansicht war. Sozomenus in einer Erzählung von den Beleidigungen, die den heiligen Jungfrauen in Heliopolis widerfahren waren, rechnet dahin auch diese, daß man ihnen die Haare hatte abschneiden lassen. Es ergiebt sich also deutlich, daß die Tonsur der Jungfrauen und Wittwen in der alten Kirche so wenig üblich gewesen sei, daß man solches vielmehr für eine Mißhandlung angesehen habe. (Wie in spätern Zeiten die römische Kirche ganz entgegengesetzt geurtheilt habe, wird sich im Art. Tonsur ergeben.) Es war übrigens der Verein der kirchlichen Jungfrauen in so großer Achtung, daß sie durch besondere Vorrechte und Ehrenbezeugungen unterschieden wurden. Der Kaiser Constantin ehrte sie dadurch, daß er befahl, ihre Unterhaltung aus dem kaiserlichen Schatze zu besorgen. Seine Mutter Helena lud sie öfters zur Tafel ein und wartete denselben auf. Sie hatten einen gewissen Antheil an den Einkünften der Kirche. Sie waren, wie die andern Geistlichen von der Kopfsteuer befreit, ihre Personen wurden für heilig und unverletzlich gehalten, und wer ihnen die geringste Gewalt anthat, der wurde mit Landesverweisung, ja wohl gar am Leben gestraft. Cod. Theod. L. XIII. tit. 10. — Socrat. h. e. l. 1. c. 17. — Ambros. de virgin. c. 6.

Erwägt man nun das zeither Gesagte noch einmal, so ergiebt sich, daß die kirchlichen Jungfrauen zwar durch das kirchliche Amt der Diaconissinnen mit entstanden seyn mögen, jedoch auch nach und nach vieles aufnahmen, wodurch sie sich von diesen weiblichen Kirchenbeamten wesentlich unterschieden, und daß sie in einzelnen Beziehungen überraschende Aehnlichkeit mit dem Institute der Vestalinnen im Cultus der Römer haben. Wir werden am Ende zeigen, welche Erscheinung in der spätern christlichen Kirchengeschichte analog mit diesen kirchlichen Jungfrauen seyn dürfte.

II) Die später mehr übelberüchtigten Agapeten. — Sie kommen im III. Jahrhundert unter dem Namen *ἀγαπηταὶ συνείσακται*, **subintroductae**, deutsch — Liebesschwestern, vor. — Wir haben das Nöthige von diesen Frauenzimmern bereits im Art. Eheliche Verbindung Nr. VI. b. gesagt, und verweisen darum auf jenen Artikel zurück 2r Bd. p. 15. 16. Mit Nutzen wird man über diese Gattung verrufener Frauenzimmer nachlesen, was Schröckh in s. KG. Thl. 8 p. 19, und Thl. 9 p. 201 beigebracht hat. — Eine nicht minder schwierige Untersuchung ist auch die über den

III) Wittwenstand im christlich-kirchlichen Alterthume. — Die Nachrichten darüber sind theils dunkel und verworren, theils scheinen sie sich auch selbst einander zu widersprechen. Vor allen ist die Ansicht zu ermitteln, welche überhaupt das christliche Alterthum von dem Wittwenstande hegte. In demselben zu verharren, und nicht zu einer zweiten Ehe zu schreiten, hielt man für eben so verdienstlich, als wenn eine Jungfrau das Gelübde der Ehelosigkeit ablegte. Ueberhaupt stellt sich die Bemerkung heraus, daß auch diejenigen Kirchenväter, die der Ehe Gerechtigkeit widerfahren zu lassen scheinen, doch immer in dem Satze sich vereinigen, der ehelose Stand sei dem ehelichen vorzuziehen, und eine Wittwe und Jungfrau beweise einen höhern Grad von Frömmigkeit, wenn die erstere nicht zur zweiten Ehe schreite, und die letztere gar nicht heirathe. Wäre es nöthig, so ließen sich manche hierher gehörige Stellen aus Ambrosius, Hieronymus und Augustin anführen, die sich dazu eignen, das Schwärmerische und Unnatürliche ihrer Ansichten von der Ehe zu beweisen. Im Allgemeinen also läßt sich nach dem Geiste der damaligen Zeit so viel behaupten, daß der Wittwenstand in hohen Ehren war, und daß man darum auch den Wittwen Antheil an kirchlichen Geschäften zugestand. Es gab darum auch sogenannte kirchliche Wittwen, die eine besondere Abtheilung des gottesdienstlichen Personals ausmachten. — Hier ist besonders die Streitfrage von Bedeutung: Waren diese Wittwen gleichbedeutend mit den Diaconissinnen, oder bildeten sie neben diesen noch eine besondere Abtheilung gottesdienstlicher Personen? Zwar haben wir im Art. Diaconissinnen gezeigt, daß man vorzugsweise dieselben aus dem Wittwenstande wählte, und daß darum auch der Stand der Diaconissinnen vorzugsweise viduatus hieß. Allein die Schwierigkeiten verschwinden oder vermindern sich wenigstens, sobald man nur den Unterschied zwischen *πρεσβυτέραις* und *διακονίσσαις*, und ihrer verschiedenen Hauptgeschäfte festhält. Für die letztern wurde ein jüngeres Alter gestattet oder gefordert, theils weil der Apostel Paulus darüber nichts festgesetzt, und *Φοιβὴ ἡ διάκονος* schwerlich ein Alter von mehr als 60 Jahren

hatte, theils weil in der Natur der Sache und den Verrichtungen, die Forderungen eines geringern Alters lagen. Zum Aufseher=, Vorsteher= und Katechetenamte einer πρεσβύτερα war ein hohes Alter, wo nicht nothwendig, doch gewiß höchst wünschenswerth; aber zur Almosen= und Krankenpflege, zur Assistenz bei der Taufe u. s. w. wurde eine weniger bejahrte, und vorzüglich eine gesunde, kräftige Person erfordert. Deshalb konnte die Diaconisse schon im 40sten Jahre und früher noch zu diesem Amte zugelassen werden. Diesem nach gab es in der ersten christlichen Kirche zweierlei Personen des weiblichen Geschlechts, nämlich den Orden der Wittwen und den Orden der Diaconissinnen. Jene wurden schlechthin Wittwen genannt, hießen aber auch presbyterae, weil sie theils alt und wenigstens 60jährig waren, theils aber auch an Würde und in gewissen Stücken ihres Amtes den Aeltesten in der Kirche glichen. Sie waren das bei den Personen ihres Geschlechts, was die Aeltesten bei den Männern waren, und mußten die von Paulus vorgeschriebenen Eigenschaften an sich haben. Durch Auflegung der Hände und durch Gebet wurden sie für ihren Orden geweiht, und mußten bei ihrer Aufnahme geloben, daß sie nicht wieder heirathen wollten. Bei den Gemeinden standen sie im hohen Ansehen, und mütterliche Verehrung genossen sie von ihren ältern und jüngern christlichen Mitschwestern. Sie hatten in den Versammlungen ihren besondern Sitz an dem Orte, wo die übrige Geistlichkeit saß neben den Aeltesten, zu welchen sie gewissermaßen gehörten. — Dadurch waren sie deutlich genug von den Diaconissinnen unterschieden. Diese gingen umher und beobachteten alles, was unter den Weibern vorging, und durften sich in der Versammlung so wenig setzen, als die Diaconen. Dieser Wittwenorden hat ungefähr nur in den ersten drei Jahrhunderten gedauert. Nach Constantins Zeiten wurde er nicht sonderlich geachtet, und auf dem Laodicenischen Concil (a. 361) abgeschafft. — Mit diesem Orden der Wittwen verschwand auch die alte und erste Erklärung der Worte des Apostels, und als man von kirchlichen Wittwen nichts mehr wußte, bezog man sie auf die Diaconissinnen in der Kirche. Daher rührte das Gesetz des Theodosius, daß die Dienerinnen 60 Jahr alt seyn sollten. Allein es mußte zurückgenommen werden, weil man wohl einsah, daß der Apostel falsch verstanden worden sei. In Beziehung auf kirchliche Archäologie findet man unter andern die Stelle 1 Tim. 5, 9. erläutert in Mosheims Erklärung der Briefe Pauli an Timoth. p. 450 ff. — Mit den Beguinen, deren die spätere Kirchengeschichte in den Jahrhunderten vor der Reformation erwähnt, sind die kirchlichen Jungfrauen und Wittwen des frühern christlichen Alterthums verglichen worden. Allein bei näherer Untersuchung sind die letztern doch sehr von den erstern unterschieden gewesen, und Form und Geist der Beguinen war ein ganz anderer, als in dem von uns besprochenen Institute der ersten christlichen Jahrhunderte.

32.

Kirchengebäude.

I. Ursprung, Alter und Beschaffenheit der gottesdienstlichen Versammlungsorte bei den frühesten Christen. II. Grundsätze und Gewohnheiten, nach welchen man beim Bauen der Kirchen zu verfahren pflegte, und zwar a) in Beziehung auf das Lokal und die besondere Richtung nach einer bestimmten Himmelsgegend; b) in Beziehung auf die Hauptbestandtheile der Kirchengebäude; c) in Beziehung auf die äußere Form derselben. III. Verschiedene Benennungen der Kirchen, Unterschied und Rang derselben, und Ursachen ihrer Vervielfältigung besonders seit Constantin. IV. Einzelne Bestandtheile der Kirchengebäude, die an sich nothwendig waren, oder durch spätere Sitten gewöhnlich wurden, oder auch selbst zur Ausschmückung dienten. V. Einweihung der Kirchen. VI. Ehrenbezeugungen, Vorrechte der kirchlichen Gebäude, namentlich das Asyl-Vorrecht. S. darüber den eigenen Art. 1r Bd. p. 120. VII. Veränderungen, welche die Kirchengebäude besonders in ihrem Innern durch die Reformation erfuhren, und wie sich der Geist unserer Tage zu denselben verhält.

Umfassendere Schriften und kleinere Monographien, die sich mit den Kirchengebäuden im Allgemeinen oder mit einzelnen Untersuchungen, diesen Gegenstand betreffend, beschäftigen. **Hospiniani Rudolphi Tigurini opera omnia. Tom. prim. de templis Genevae Sumtibus Samuelis de Tournes. 1681. — Ge. Rossteucher de templis. Viteb. 1675. — Jo. Fabricii oratio de templis vet. Christianor. Helmst. 1704. — C. A. Marols disquisit. hist. theol.: an Christiani prima aetate apost. publicas sacror. conventuum aedes habuerint? P. I. II. Franequer. 1768. — Jo. Ge. Walch de ecclesiis domesticis Christianor. apostolic. Jen. 1752. — Jo. Mich.**

Faber de templor. ap. Christian. dubia. Onold. 1774. — Pott Sylloge commentat. theol. Vol. III. p. 325 seqq. — J. G. Siber templor. condendor. et dedicandor. ritus. Lips. 1716. — Leonis Allatii de templis Graecor. recentior. et de narthece vet. ecclesiae. 1645. — Procopii de aedificiis. Lib. I. c. 1—3. Opp. histor. p. 305 seqq. — Du Fresne. Constantinopolis Christiana — De sacris aedificiis a Const. M. constructis, synopsis historica. Romae 1693.

Allgemeinere christlich-archäologische Werke, welche diesen Gegenstand mit behandeln. Bingh. origines 3r Thl. (besonders brauchbar in diesem Abschn.). — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterthümer in dem Abschnitte heil. Orte p. 369—410. — Schöne's Geschichtsforsch. 1r Thl. p. 294 u. 95.— 3r Thl. p. 177—81 (wo eine reiche Literatur von kleinern speciell hierher gehörigen Schriften verzeichnet steht). — A. J. Binterims Denkwürdigkeiten der kathol. Kirche u. s. w. 4r Bd. 1r Thl. p. 1—162. — Augusti's Denkwürdigkeiten 11r Bd. Abschn. gottesdienstl. Oerter.

I) Ursprung, Alter und Beschaffenheit der gottesdienstlichen Versammlungsorte bei den frühesten Christen. — Daß von Jesu keine besondere Bestimmung über die Orte ausgingen, wo er seine Zeitgenossen zu unterrichten pflegte, lehrt die evangelische Geschichte. Er benutzte dazu bald die freie Natur, bald die Synagoge, bald den Tempel. Doch wollte er diesen Ort, als das Heiligthum des Volks besonders geachtet wissen, daher sein Eifer gegen die Entweihung desselben durch niedrige Gewinnsucht, Mt. 21, 12. Mrc. 11, 15. Luc. 19. 16. Verordnungen in Hinsicht des Tempels oder eines bestimmten Ortes, wo die Gottesverehrung zu halten sei, hat er seinen Bekennern nicht hinterlassen. — Was nun die apostolische Praxis betrifft, so ist aus der Apostelgeschichte bekannt, daß die Apostel und die ersten Christen, welche ehemals Juden gewesen waren, noch dem Gottesdienste im Tempel und in den Synagogen beiwohnten. Sie hatten zwar auch nebenher ihre Versammlungen in einzelnen Häusern, wo sie täglich zum Gebet und Brotbrechen zusammen kamen, Act. 2, 46.; aber ihr Hauptversammlungsort scheint doch anfangs immer noch der Tempel, und zwar die Halle Salomonis, gewesen zu seyn. — Schöne l. l. vermuthet, daß diese die ersten Christen vorzugsweise inne gehabt hätten, indem die andern Juden vermieden, dieselbe zu besuchen, um nicht für Nazarener gehalten zu werden, Act. 5, 12.

Aber dieß dauerte nur so lange, wie Starke in seiner Geschichte des ersten christlichen Jahrhunderts urtheilt, bis außer Juden auch Proselyten oder wirkliche Heiden zum Christenthum übergingen; denn der tief eingewurzelte Haß der Juden duldete wohl heidnische Individuen in dieser Beziehung im Tempel nicht. Von jetzt an sahen sich die Apostel genöthigt, für ihre Anhänger besondere Lokale auszumitteln, wo sie sich gemeinschaftlich versammeln konnten. Daß dieß aber sehr früh müsse geschehen seyn, kann man aus dem Umstande vermuthen, daß bald nach der Himmelfahrt des Herrn Samaritaner und Heiden zum Christenthume bekehrt wurden. Daher finden wir auch in der Apostelgeschichte schon Spuren davon, daß sich zu Jerusalem die Christen auch außer der Halle Salomonis in Privathäusern zu versammeln pflegten, Act. 2, 46. 12, 12. 18, 7. Noch deutlicher aber zeigt

sich dieß außer Jerusalem bald darauf, als Paulus seine apostolische Wirksamkeit begann. Anfangs besuchte er auf seinen Reisen die Synagogen, um in denselben Jesum den Auferstandenen zu verkündigen, Act. 13, 14. 14, 1. 16, 12. 17, 1. 2. 19, 8. — In Ephesus that er den ersten entscheidenden Schritt, daß er die Gläubigen von den Juden trennte, und so anfing, das Band zu lösen, welches die Bekenner Jesu an das mosaische Gesetz zu fesseln schien. Die Veranlassung dazu wird Act. 19. erzählt zugleich mit dem Umstande, daß sich Paulus zu seinem Unterrichte eines Saales bedient habe, der einem gewissen Tyrannus angehörte. Da dieser entscheidende Schritt der Trennung einmal geschehen war, so fuhr Paulus auch ferner fort, die Bekenner des Herrn an besondern Orten zu versammeln, wo er geräumige Zimmer oder Säle in Privathäusern wählte, Vgl. Act. 20. 9. — Auch in Rom lehrte er zwei Jahre in seiner eigenen gemietheten Wohnung. Nach seiner Abreise gaben Aquila und Priscilla einen Theil ihres Hauses zu den Versammlungen der Christen her, weshalb Paulus der Gemeinde in Rom schrieb, sie wäre beiden dafür Dank schuldig, Röm. 16, 3. 4. 1 Cor. 16, 19. In Laodicea versammelten sich die Christengemeinden bei einem gewissen Nymphas (Col. 4, 15.), zu Colossä bei Archippus (Phil. 2.), und so scheint Paulus überall, wo er Gemeinden stiftete, ihre Versammlungsorte von den Synagogen getrennt zu haben. Auf gleiche Weise mögen sich auch die Christen unmittelbar nach dem apostolischen Zeitalter in Privathäusern versammelt haben. Man scheint also richtig zu urtheilen, wenn man Folgendes als Ergebniß der zeitherigen Untersuchung aufstellt: **Gleich vom Anfange an hatten die Christen ihre besondern Versammlungsorte, aber es waren keine für diesen Zweck einzig bestimmte Häuser, sondern Zimmer in Privathäusern, die entweder gemiethet oder von einzelnen Christen zu Versammlungsorten unentgeltlich überlassen wurden.** Auch versammelten sich nicht alle Christen an einem Orte in einem einzigen Hause. Dieß würde theils zu viel Aufsehen gemacht haben, theils würde ein Zimmer oder Saal in einem Privathause zur Versammlung der ganzen Stadtgemeinde nicht geräumig genug gewesen seyn, sondern sie theilten sich in mehrere kleine Vereine, von welchen der eine in diesem, der andere in einem andern Privathause zusammen kamen. So findet man solche verschiedene Christenvereine in Rom, verschiedene in Korinth, von welchen einige sich bei Jason, andere bei Gajus, noch andere bei Aquila versammelten. Und diese Versammlungsorte nannten die Christen weder templa, wie die Heiden, noch Synagogen, wie die Juden; sondern Versammlungen συνάξεις, oratoria, welches sie auch ihrer eigentlichen Bestimmung nach nur seyn konnten. S. Hartmann de rebus gestis sub Apostolis p. 373 seqq., und Walch's gründliche, vom Verf. verglichene Dissertation: de ecclesiis domesticis Christianor.

Will man nun einen Begriff haben von der Beschaffenheit dieser Versammlungsorte, so giebt es freilich dafür mehr Wahrscheinlichkeit als historische Nachrichten. Es läßt sich vermuthen, daß die eben erwähnten Versammlungsorte (συνάξεις) höchst einfach waren. Tische, Bänke, einiges unentbehrliche Geräthe und ein Pult für denjenigen,

der in der Versammlung etwas vorlas oder einen Vortrag hielt, dieß etwa möchte wohl das ganze Innere eines christlichen Bethauses unmittelbar nach dem apostolischen Zeitalter ausgemacht haben. Hier scheint auch der Ort zu seyn, die zu einer gewissen Zeit sehr eifrig verhandelte Streitfrage zu würdigen: „ob die frühern Christen vor Constantin wirklich schon Kirchen gehabt hätten." — Es kommt alles darauf an, welchen Begriff man mit dem Worte Kirche verbindet. Denkt man sich nichts anderes darunter, als gemeinschaftliche Versammlungsorte zur Erbauung, so hatten, wie das Zeitherige lehrt, die frühern Christen schon Kirchen. Denkt man sich aber darunter schon öffentliche, selbstständige, zum gottesdienstlichen Gebrauch allein eingerichtete, und von allen profanen Zwecken ausgeschlossene Gebäude, dergleichen unsre Gotteshäuser sind, so möchten solche Gebäude nur erst im II. Jahrhundert, und auch da noch selten vorkommen. Bekanntlich knüpfte sich ein besonderes kirchliches Interesse an die Beantwortung dieser Frage, und darum wurde sie einerseits scharf verneint, und andererseits zuversichtlich bejaht. Jede Partei führte, wie sie glaubte, starke Gründe für ihre Behauptung an. Jene, welche leugneten, daß es in dem genannten Zeitraume solche Kirchen gegeben habe, die den unsrigen glichen, beriefen sich 1) auf die Christenverfolgungen, die einen öffentlichen Cultus unmöglich gemacht hätten, 2) auf die Behauptung bedeutender Kirchenlehrer in diesem Zeitraume, daß es unter Christen keiner besondern Tempel bedürfe, und daß man im Geiste des Evangeliums Gott allenthalben verehren könne. Auch berief man sich 3) auf den Umstand, daß Heiden den Christen selbst Vorwürfe darüber machten, weil diese letztern keine Tempel und Altäre hätten.

Allein, wie gewichtvoll auch dieß alles auf den ersten Anblick scheint, so läßt es sich doch auf folgende Art leicht widerlegen: 1) die Christenverfolgungen waren nicht allgemein und permanent, und von den ersten Hauptverfolgungen an, die besonders historisch merkwürdig geworden sind, bis auf die letzte unter Decius, sind mehrere Zeiträume als völlig ruhig und sicher anzunehmen. Aber auch schon früher gab es freie Zwischenräume, und in manchen Provinzen blieben die Christen entweder ganz verschont, oder hatten doch nur theilweise und vorübergehende Beschwerden zu erdulden. Warum sollten sie in diesen Zeiten, da keine Gefahr vorhanden war, und ihre Zahl sich mehrte, nicht besondere Versammlungshäuser, die blos religiösen Zwecken gewidmet waren, haben erbauen können, da sie das Beispiel der Synagogen so klar vor Augen hatten? — Was nun den zweiten Grund betrifft, wo von den frühesten Kirchenlehrern behauptet wird, daß sie das Weltbürgerliche des Christenthums, in wiefern es sich in einer Gottesverehrung offenbare, die nicht an einen bestimmten Ort gefesselt sei, hervorgehoben hätten, — so ist dieß zwar nicht zu leugnen; aber eben so oft sprechen sie auch davon, daß die gemeinschaftliche Gottesverehrung in bestimmten Versammlungshäusern sich verhalte, wie das wirksame Mittel zum erhabenen Zwecke. Daher nennen sie auch oft den christlichen Cultus ihrer Tage eine religiöse Bildungsschule für Erwachsene, was allerdings sehr richtig ausgedrückt war, wenn man sich erinnert, wie schnell man in den frühesten Zeiten ohne weitläuftige Belehrung das Christenthum annahm. Jetzt mußte allerdings vieles noch auf

die kirchliche Unterweisung aufgespart werden. Der dritte Grund ist noch leichter zu widerlegen, indem die Vorwürfe der Heiden gegen die Christen, daß sie keine Tempel hätten, genau genommen nichts anderes sagten, als daß ihnen solche Tempel fehlten, wie sie der heidnische Cultus nöthig machte. Das Wichtigste aber ist, daß es selbst an historischen Zeugnissen nicht fehlt, die es ganz außer Zweifel setzen, bereits vor Constantin habe es Gebäude gegeben, die in Absicht ihrer Beschaffenheit und ihres Zweckes Aehnlichkeit mit unsern jetzigen Kirchen haben. Wir führen dafür Folgendes an.

a) Es gab schon im II. und III. Jahrhundert in vielen Provinzen des römischen Reichs Gebäude, die den Namen ἐκκλησία, domus Dei, führten, und vorzugsweise zum christlichen Gottesdienste bestimmt waren. Vergl. Tertullian. de idol. c. 7. adv. Valent. c. 3. de coron. milit. c. 3. de pudicitia c. 4. Cyprian. ep. 55. 88. Lactant. institut. div. l. V. c. 11. — Bingham, der übrigens in dem Abschnitte von den Kirchengebäuden ziemlich ausführlich ist, bringt dessen ungeachtet nur Weniges über diesen Umstand bei, und dieß lib. 8. §. 1. überschrieben priscae ecclesiae modicae et simplices.

b) Höchst merkwürdig ist ein einzelner Fall, den das Chronic. Edessen. in Assemanni Biblioth. Orient. Tom. I. p. 387 seqq. anführt. Es wird nämlich erzählt, daß bei einer großen Wasserfluth zu Edessa im Jahre 202 auch ein Versammlungshaus der Christen zerstört wurde, welches ausdrücklich templum conventuum christianorum seu ubi Christiani convenire soleant, genannt wird. Diese Stelle ist in einer Monographie, überschrieben Fabri de templorum apud Christianos antiquitate dubia, welche der Verf. nachlesen konnte, commentirt. Sie bietet folgendes Ergebniß dar: **Schon in der genannten Zeit gab es eine eigentliche sogenannte Kirche in Edessa, und enthielt schon die weiter unten zu erwähnenden Abtheilungen der christlichen Kirchen.** Daraus kann man ziemlich sicher schließen, daß diese Kirche schon seit längerer Zeit erbaut war, daß sie mithin dem II. Jahrhundert angehörte, und in dieser Zeit gewiß auch schon mehrere Schwestern hatte. Den deutlichsten Beweis für die eben angeführte Behauptung liefert jedoch

c) die Geschichte der diocletianischen Christenverfolgung. Nach Euseb. h. e. l. VII. war das Verfolgungsedict besonders gegen die Kirchen und die heil. Bücher gerichtet. Lactantius de morte persecut. erzählt speciell die Geschichte der zerstörten Kirche in Nicomedien, woraus sich ergiebt, daß es damals nicht nur schon eigentliche sogenannte Kirchen gab, sondern daß diese auch zum Theil ansehnliche Gebäude waren. Will man mehrere Belege für diese Behauptung, so findet man sie in Euseb. h. e. l. VIII. c. 1. Nicephor. l. 7. c. 2. Auch Hospinian l. l. in dem Abschnitte de origine templor. apud Christian. giebt mehrere hierher gehörige Nachweisungen. Das Ergebniß unserer zeitherigen Untersuchung dürfte darum Folgendes seyn: **Die ersten Christengemeinden zu Jerusalem versammelten sich noch theils in einem Nebengebäude des Tempels, theils schon in Privathäusern, und ausschließend das Letztere wohl, als Heiden und Proselyten zum**

Christenthum übergingen. Paulus auf seinen Missionsreisen fand es zweckmäßig, an besondern Orten, nicht mehr, wie anfangs, in den Synagogen, seine Lehrvorträge zu halten, und diese Orte befanden sich in Privathäusern, und wurden höchst wahrscheinlich außer den gottesdienstlichen Zusammenkünften auch noch zu andern Zwecken benutzt. — Im nachapostolischen Zeitalter also, besonders im II. Jahrhundert, wo theils die Christen immer zahlreicher wurden, theils auch in längern Zwischenräumen Ruhe genossen, zeigt sich die erste Spur von Gebäuden, die zur öffentlichen Gottesverehrung ausschließend und absichtlich bestimmt waren, und mithin den Kirchen unserer Tage glichen. Sie werden bald prächtiger, bald ärmlicher geschildert, wie es die Zeit, Ort und Umstände zuließen, und sind demnach vor Constantin Gebäude bereits vorhanden, deren ausschließende Bestimmung nur die gemeinschaftliche christliche Gottesverehrung war.

II) Grundsätze und Gewohnheiten, nach welchen man beim Bauen christlicher Kirchen zu verfahren pflegte, und zwar a) in Beziehung auf das Lokal und die besondere Richtung nach einer gewissen Himmelsgegend; b) in Beziehung auf die Hauptbestandtheile der Kirchengebäude; c) in Beziehung auf die äußere Form derselben. — Als die Christen Ruhe von Außen her erhalten hatten, und nicht mehr ihren Cultus ängstlich verbergen mußten, liebten sie es, ihre Kirchen besonders auf Anhöhen und Bergen zu erbauen, sei es nun, weil diese Lage an sich manches Angenehme hatte, oder weil die meisten alten Völker auf Bergen sich der Gottheit näher zu seyn glaubten, oder weil noch selbst das Tempelgebäude zu Jerusalem auf Moriah im Andenken war. — Noch häufiger wählte man, wie schon mehrmals ist gezeigt worden, die Gräber der Märtyrer und Bekenner als Orte, an welchen man memorias erbauete, d. h. Altäre, Kapellen und Kirchen (μαρτύρια), welche entweder nur zu gewissen Tagen (zu Stationen und Wallfahrten), oder auch zu allen Zeiten für den Gottesdienst bestimmt wurden. — Außerdem wählte man gern Plätze, die sich durch irgend etwas merkwürdig gemacht hatten, und für loci honesti galten, und sich überdieß durch freie, gesunde Lage und anständige Nachbarschaft auszeichneten. — Auch unterirdische Kirchen und Bethäuser erbaute man, wiewohl erst in späterer Zeit und aus eigenthümlichen lokalen und historischen Gründen. Sie hießen cryptae (wovon das deutsche Gruft herkommen soll), man findet sie im X. und XI. Jahrhundert am häufigsten in Deutschland, und bediente sich ihrer zu Grabstätten, zu Seelenmessen und zu geheimen Andachtsübungen. Vgl. den Art. Verstorbene.

Auch war es nicht ganz gleichgültig, nach welcher Richtung zu der Altar in der Kirche stand. Am gewöhnlichsten war die Richtung nach Morgen, ob es gleich auch Beispiele vom Gegentheile giebt. So sagt

Socrates h. e. l. V. c. 22.: Antiochiae, quae est in Syria, inversus est ecclesiae situs, neque enim altare ad solis ortum spectat, sed ad occasum. Jedoch, wie schon unsre Stelle lehrt, war dieß Ausnahme, und die Regel blieb, selbst bis auf unsre Tage, den Altar nach Osten zu erbauen. Dieß konnte schon in der allgemeinen Sitte morgenländischer Völker liegen, die einen besondern Werth auf die Wendung gegen Morgen legt. Doch konnten auch die heil. Geschichte und die christliche Tropologie, indem Jesus am Morgen auferstanden war, und oft die Sonne der Gerechtigkeit genannt wird, Veranlassung zu dieser eigenthümlichen Richtung im Bauen gegeben haben. — Die Grundsätze und Gewohnheiten beim Bauen christlicher Kirchen ließen sich auch beziehen

b) auf die Hauptbestandtheile derselben. — Ueber diesen Umstand findet sich in den drei ersten Jahrhunderten keine zuverlässige Nachricht, sondern, wie wir zum Theil schon oben gezeigt haben, die meisten Kirchen waren nur einfach, und ihre innere Einrichtung war wohl mehr durch das Bedürfniß bedingt. Mit dem IV. Jahrhundert trat hingegen, wie Pellicia Polit. Tom. I. p. 129 berichtet, in dieser Hinsicht mehr Uebereinstimmung ein, und zwar sowohl im Oriente, als im Occidente. Dieß kann nicht bloß zufällig seyn, sondern es muß sich auf eigenthümliche Sitten und Gewohnheiten gründen. Man hat daher Verschiedenes hier als Vermuthungsgründe aufgestellt. Dahin gehört die Berücksichtigung des jüdischen Tempelgebäudes, welches aus dem Allerheiligsten, dem Heiligen und dem Vorhofe bestand. Dieß darf auch nicht befremden, wenn man sich erinnert, wie in den Zeiten, wo eine Vermischung des Judenthums mit dem Christenthume nicht mehr zu fürchten war, im christlichen Cultus oft auf die Auctorität des A. T. Rücksicht genommen wurde. Jedoch dürfte hier als wahrscheinlichster Vermuthungsgrund die sogenannte **disciplina arcani** (man vergleiche diesen Artikel), gelten, vermöge welcher einzelne Theile des Cultus die Gestalt des Mysteriösen annahmen, und verschiedene Abstufungen der Christen nöthig machte. Gerade ihr Anfangspunkt fällt in das IV. Jahrhundert. Sie und die früher eingeführte Poenitentia publica machte unter denen, welche christliche Kirchen besuchten, gewisse Unterschiede nöthig, auf die man bei Erbauung der Kirchen selbst wieder Rücksicht nehmen mußte. Auch das jetzt schon schärfer geschiedene Personal des Klerus und der Laien war in dieser Beziehung nicht ohne Einfluß. Wir finden daher von diesem Zeitpunkte an folgende Hauptbestandtheile der Kirchengebäude:

A. Bema oder Chor.

Wie gewöhnlich auch das Wort Chor in der Kunstsprache seyn mag, so ist es doch spätern Ursprungs und entlehnt von **coetus clericor. canentium.** Vgl. **Isidor. Hispal. Orig. l. 1. c. 8.** Man verstand darunter gewöhnlich den östlichen Theil der Kirche, der von dem Hinterraume desselben getrennt war. Es war dieß anfangs ein nur den Geistlichen, im Oriente auch den Kaisern, zugänglicher Platz in Form eines Kreisausschnittes, in dessen Mitte der Altar sich befand. An dem östlichen Ende desselben befand sich zwischen den Sitzen der Presbyter der Sitz

des Bischofs; zu beiden Seiten des Hinterraums wären Gemächer für verschiedene Zwecke. Dieser Bestandtheil der Kirchen wurde auch mit mehrern Namen bezeichnet, welche sich theils auf die Bauart, theils auf die besondere Wichtigkeit und Heiligkeit, welche man ihm zuschrieb, theils auf die dort verrichteten heiligen Gebräuche beziehen. Dahin gehören die Benennungen

a) *Βῆμα.* Die Lateiner behalten das Wort Bema bald bei, bald übersetzen sie es auch durch Suggestum. Bei den Hellenen führte der erhöhte, geräumige Rednerplatz diesen Namen, und er wurde im christlichen Zeitalter auf den etwas höher liegenden Hinterraum der Kirche übergetragen. Suicer. thes. s. h. v. Die Ableitung von *ἀναβαίνειν* ist aus der erhöhten Bauart leicht kenntlich. Man nahm dieß Wort bald im weitern, wie wir es bereits bezeichnet haben, bald im engern Sinne von Bischofssitzen, und von den Sitzen der Presbyter. Da hier der Klerus seine Hauptverrichtungen hatte, so heißt er auch davon *τάξις τοῦ βήματος*, oder *οἱ περὶ τὸ βῆμα — οἱ ἐκ τοῦ βήματος*. Gregor. Naz. orat. 19, 20.

b) *Ἅγιον, ἅγιον ἁγίων, ἁγίασμα* — Sanctum, sanctum sanctorum, sanctuarium. — Das letzte Wort als Sprachgebrauch der LXX. interpret. für das sanctuar. des A. T. trug man auf diesen Ort über, eine Benennung, die, wie übrigens Bingham zeigt, nach den Concilienacten sehr gewöhnlich wurde. Diese Namen haben übrigens insgesammt ihren Grund darin, weil in diesem Theile der Kirchen die wichtigsten heiligen Handlungen verrichtet wurden. Daraus läßt sich auch der Ausdruck *θυσιαστήριον* nach der Redefigur partis par toto erklären, der auch zuweilen zur Bezeichnung des Chors vorkommt.

c) **Presbyterium** und **Diaconicum.** Der erste Name erklärt sich leicht daraus, weil es der Ort war, wo die Presbyter ihren Sitz und ihre Functionen hatten. Beim Cyprian ep. 55. kommt auch consessus cleri vor. Verschieden hingegen wird das diaconicum erklärt, und Bingham sagt bei dieser Gelegenheit: diaconicum appellatum putant, quod presbyteri ibi sederint diaconis illis ministrantibus. Jedoch glauben Mehrere auch, daß dieß Wort von einem andern Theile der Kirchengebäude gebraucht sei, von welchen weiter unten die Rede seyn wird.

d) *Ἄδυτον* und *ἄβατον*, gewöhnlich im plur. Dieser ursprünglich heidnische Sprachgebrauch deutet auf den Umstand hin, daß außer den Priestern gewöhnlich kein Laie diese Stelle betreten durfte. Ja selbst die Kaiser durften nicht eher dahin kommen, als wenn sie opferten, und wenn dieß geschehen war, so mußten sie wieder zurückkehren. Theodosius der Jüngere (Edict. Theodos. ad calcem Conc. Ephes.) sagt darum von sich selbst: Ad sacra altaria munerum tantum offerendor. causa accedimus et eum circumseptum sacror. adytum ingressi sumus, statim egredimur nec quidquam ex propinqua divinitate nobis arrogamus. Jedoch war auch hier die Observanz zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten nicht eine und dieselbe, wie Bingh. l. l. p. 213 u. 14 in einigen Beispielen nachweist.

e) *Ἀνάκτορον*, von den Tragikern gewöhnlich für Tempel gebraucht, im engern Sinne templum Dioscuror. Augusti erklärt sich den Grund dieser Benennung aus dem Umstand, daß die Dioscuren

Erwägt man nun das zeither Gesagte noch einmal, so ergiebt sich, daß die kirchlichen Jungfrauen zwar durch das kirchliche Amt der Diaconissinnen mit entstanden seyn mögen, jedoch auch nach und nach vieles aufnahmen, wodurch sie sich von diesen weiblichen Kirchenbeamten wesentlich unterschieden, und daß sie in einzelnen Beziehungen überraschende Aehnlichkeit mit dem Institute der Vestalinnen im Cultus der Römer haben. Wir werden am Ende zeigen, welche Erscheinung in der spätern christlichen Kirchengeschichte analog mit diesen kirchlichen Jungfrauen seyn dürfte.

II) Die später mehr übelberüchtigten Agapeten. — Sie kommen im III. Jahrhundert unter dem Namen *ἀγαπηταὶ συνείσακται*, subintroductae, deutsch — Liebesschwestern, vor. — Wir haben das Nöthige von diesen Frauenzimmern bereits im Art. Eheliche Verbindung Nr. VI. b. gesagt, und verweisen darum auf jenen Artikel zurück 2r Bd. p. 15. 16. Mit Nutzen wird man über diese Gattung verrufener Frauenzimmer nachlesen, was Schröckh in s. KG. Thl. 8 p. 19, und Thl. 9 p. 201 beigebracht hat. — Eine nicht minder schwierige Untersuchung ist auch die über den

III) Wittwenstand im christlich-kirchlichen Alterthume. — Die Nachrichten darüber sind theils dunkel und verworren, theils scheinen sie sich auch selbst einander zu widersprechen. Vor allen ist die Ansicht zu ermitteln, welche überhaupt das christliche Alterthum von dem Wittwenstande hegte. In demselben zu verharren, und nicht zu einer zweiten Ehe zu schreiten, hielt man für eben so verdienstlich, als wenn eine Jungfrau das Gelübde der Ehelosigkeit ablegte. Ueberhaupt stellt sich die Bemerkung heraus, daß auch diejenigen Kirchenväter, die der Ehe Gerechtigkeit widerfahren zu lassen scheinen, doch immer in dem Satze sich vereinigen, der ehelose Stand sei dem ehelichen vorzuziehen, und eine Wittwe und Jungfrau beweise einen höhern Grad von Frömmigkeit, wenn die erstere nicht zur zweiten Ehe schreite, und die letztere gar nicht heirathe. Wäre es nöthig, so ließen sich manche hierher gehörige Stellen aus Ambrosius, Hieronymus und Augustin anführen, die sich dazu eignen, das Schwärmerische und Unnatürliche ihrer Ansichten von der Ehe zu beweisen. Im Allgemeinen also läßt sich nach dem Geiste der damaligen Zeit so viel behaupten, daß der Wittwenstand in hohen Ehren war, und daß man darum auch den Wittwen Antheil an kirchlichen Geschäften zugestand. Es gab darum auch sogenannte kirchliche Wittwen, die eine besondere Abtheilung des gottesdienstlichen Personals ausmachten. — Hier ist besonders die Streitfrage von Bedeutung: Waren diese Wittwen gleichbedeutend mit den Diaconissinnen, oder bildeten sie neben diesen noch eine besondere Abtheilung gottesdienstlicher Personen? Zwar haben wir im Art. Diaconissinnen gezeigt, daß man vorzugsweise dieselben aus dem Wittwenstande wählte, und daß darum auch der Stand der Diaconissinnen vorzugsweise viduatus hieß. Allein die Schwierigkeiten verschwinden oder vermindern sich wenigstens, sobald man nur den Unterschied zwischen *πρεσβυτέραις* und *διακονίσσαις*, und ihrer verschiedenen Hauptgeschäfte festhält. Für die letztern wurde ein jüngeres Alter gestattet oder gefordert, theils weil der Apostel Paulus darüber nichts festgesetzt, und *Φοιβὴ ἡ διάκονος* schwerlich ein Alter von mehr als 60 Jahren

hatte, theils weil in der Natur der Sache und den Verrichtungen, die Forderungen eines geringern Alters lagen. Zum Aufseher-, Vorsteher- und Katechetenamte einer πρεσβύτερα war ein hohes Alter, wo nicht nothwendig, doch gewiß höchst wünschenswerth; aber zur Almosen- und Krankenpflege, zur Assistenz bei der Taufe u. s. w. wurde eine weniger bejahrte, und vorzüglich eine gesunde, kräftige Person erfordert. Deshalb konnte die Diaconisse schon im 40sten Jahre und früher noch zu diesem Amte zugelassen werden. Diesem nach gab es in der ersten christlichen Kirche zweierlei Personen des weiblichen Geschlechts, nämlich den Orden der Wittwen und den Orden der Diaconissinnen. Jene wurden schlechthin Wittwen genannt, hießen aber auch presbyterae, weil sie theils alt und wenigstens 60jährig waren, theils aber auch an Würde und in gewissen Stücken ihres Amtes den Aeltesten in der Kirche glichen. Sie waren das bei den Personen ihres Geschlechts, was die Aeltesten bei den Männern waren, und mußten die von Paulus vorgeschriebenen Eigenschaften an sich haben. Durch Auflegung der Hände und durch Gebet wurden sie für ihren Orden geweiht, und mußten bei ihrer Aufnahme geloben, daß sie nicht wieder heirathen wollten. Bei den Gemeinden standen sie im hohen Ansehen, und mütterliche Verehrung genossen sie von ihren ältern und jüngern christlichen Mitschwestern. Sie hatten in den Versammlungen ihren besondern Sitz an dem Orte, wo die übrige Geistlichkeit saß neben den Aeltesten, zu welchen sie gewissermaßen gehörten. — Dadurch waren sie deutlich genug von den Diaconissinnen unterschieden. Diese gingen umher und beobachteten alles, was unter den Weibern vorging, und durften sich in der Versammlung so wenig setzen, als die Diaconen. Dieser Wittwenorden hat ungefähr nur in den ersten drei Jahrhunderten gedauert. Nach Constantins Zeiten wurde er nicht sonderlich geachtet, und auf dem Laodicenischen Concil (a. 361) abgeschafft. — Mit diesem Orden der Wittwen verschwand auch die alte und erste Erklärung der Worte des Apostels, und als man von kirchlichen Wittwen nichts mehr wußte, bezog man sie auf die Diaconissinnen in der Kirche. Daher rührte das Gesetz des Theodosius, daß die Dienerinnen 60 Jahr alt seyn sollten. Allein es mußte zurückgenommen werden, weil man wohl einsah, daß der Apostel falsch verstanden worden sei. In Beziehung auf kirchliche Archäologie findet man unter andern die Stelle 1 Tim. 5, 9. erläutert in Mosheims Erklärung der Briefe Pauli an Timoth. p. 450 ff. — Mit den Beguinen, deren die spätere Kirchengeschichte in den Jahrhunderten vor der Reformation erwähnt, sind die kirchlichen Jungfrauen und Wittwen des frühern christlichen Alterthums verglichen worden. Allein bei näherer Untersuchung sind die letztern doch sehr von den erstern unterschieden gewesen, und Form und Geist der Beguinen war ein ganz anderer, als in dem von uns besprochenen Institute der ersten christlichen Jahrhunderte.

D. Die Umgebungen und Nebengebäude der Kirchen.

Gewöhnlich umgab die Kirchen ein freier Platz, der durch Mauern oder auf andere Art begrenzt war, und *περίβολος*, ambitus, hieß. Den freien Platz zwischen der äußersten Begrenzung und der Kirche nannte Eusebius *αἴθριον*, welches das lateinische Atrium ist, ob es gleich auch durch impluvium übersetzt wird. Man hat dafür eine reiche Nomenclatur, z. B. *αὐλή*, impluvium, area. S. Euseb. h. e. 10, 4. — de vita Const. 3, 35. — Paulus Silentius P. 2. v. 174. Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 10. p. 398 f. Was nun die Bestimmung dieses Platzes betrifft, so ist ihrer schon in dem Art. öffentliche Buße Nr. III. 1. Erwähnung geschehen, nämlich, daß er die vorschriftsmäßige Station der Energumenen und derjenigen Classen der Büßenden war, welche *προςκλαίοντες*, oder Flentes genannt wurden. Später seit dem VI. Jahrhundert pflegte man hierher auch die Todten zu beerdigen, weshalb nun dieser freie Platz die Namen Kirchhof, Gottesacker u. a. erhielt. Man vergleiche den Art. Verstorbene Nr. III. Uebrigens aber befanden sich auf diesem Platze noch Gebäude, die theils getrennt von den Kirchen, theils an dieselben angebaut waren. Zu den erstern gehörten die

Baptisterien. Es geschieht ihrer öfterer, besonders im Art. Taufe, Erwähnung. Sie hießen *βαπτιστήρια* oder Tauffäle. Daß sie auch *φωτιστήρια* hießen, rührt daher, daß man theils die Taufe selbst *φωτισμόν* nannte, theils auch den Catechumenen-Unterricht in diesen Gebäuden zu ertheilen pflegte. Daher auch der Name *κατηχούμενα*. Es waren Gebäude von nicht unbedeutendem Umfange, weil man bei der frühern Art zu taufen einen geräumigen Platz nöthig hatte. S. Cyrilli catech. mystagog. 1. n. 2. — Augustin de civitate Dei l. 22. c. 8. — Ambros. ep. 33. — Zuweilen müssen diese Taufhäuser sehr groß gewesen seyn, weil man selbst Concilien in denselben hielt. Conc. Chalced. act. 1. Das Behältniß, welches man zur Zeit der Taufe mit Wasser füllen ließ, hieß fons, piscina, *κολυμβήθρα*. Vgl. Joh. 5, 2. 9, 7. — Cyrilli mystag. 2. n. 4. — Socrates 7, 17. — Ueber den Unterschied von baptisterium und *κολυμβήθρα* hat Bingh. l. I. p. 256—57 in einem besondern §. gehandelt. Schon im IV. Jahrhundert kommen sie als etwas Gewöhnliches vor, jedoch meist nur bei Kathedralkirchen, weshalb diese auch baptismales hießen. Sie finden sich besonders in den Jahrhunderten, wo besondere Taufzeiten gewöhnlich waren, und der Bischof noch als alleiniger Administrator der Taufe galt; als aber die Kindertaufe mehr gewöhnlich wurde, hörte ihre Nothwendigkeit auf, und ein kleinerer Taufstein, im Kirchengebäude selbst, konnte die Stelle desselben verrichten. (Vgl. den besondern Art. Baptisterien.) Zu den übrigen Nebengebäuden der Kirche, die man wohl als abgesonderte Gebäude von denselben zu betrachten hat, gehört auch das sogenannte

Diaconicum magnum, so genannt, um es von dem kleinern Diaconico zu unterscheiden, welches sich im Chor der Kirche befand. Man verstand darunter ein von der Kirche abgesondertes Gebäude, worin alles, was die Diaconen und die untern Geistlichen zu beaufsichtigen hatten, und was zu ihren Amtsverrichtungen gehörte,

z. B. vasa sacra, Kleinodien, Kleider u. s. w., aufbewahrt würde. So beschreibt es Jo. Moschus in prato spirituali c. 25. und Philostorg. h. e. 7, 3. Da diese Gebäude verschiedenen Zwecken dienten, so erhielten sie auch davon eigenthümliche Namen im engern Sinne. Dahin gehören

aa) *Κειμηλιαρχεῖον*, *γαζοφυλάκιον* und *σκευοφυλάκιον*, weil man daselbst die vasa sacra und andere Kleinodien aufbewahrte. Bingh. l. l. p. 263 erklärt diese Namen also: „quod *σκευοφυλαξ*. receptaculum sit sacror. vasor. et istiusmodi anathematum et donarior., quae in praecipuis ecclesiae thesauris ponebantur. Ein anderer Name dieses diaconici magni war

bb) Secretum, secretarium. Auch von dieser Benennung werden verschiedene Gründe angeführt. Bingham behauptet, dieser Name rühre daher, quia consistorium seu tribunal in eo habebatur. Nach Andern ist Secretum oder Secretarium deshalb gebraucht, weil die kirchlichen Heiligthümer hier aufbewahrt wurden, oder weil sich die Diaconen zu ihren Amtsverrichtungen hier vorbereiteten. Uebrigens bemerkt Bingham, daß diese Gebäude zuweilen sehr geräumig müssen gewesen seyn; indem man in denselben allgemeine Concilien hielt. Dieß wird unter andern von der 3., 4., 5. und 6. Carthaginiensischen Kirchenversammlung behauptet.

cc) Receptorium und Salutatorium hieß das Diaconicum magnum nicht minder. Sprech-, Besuch-, Audienzzimmer dürfte wohl die richtigste Uebersetzung seyn. Dieß erhellt besonders aus einer Stelle Theodoret. h. e. l. V. c. 18., wo von Theodosius dem Großen gesagt wird, nachdem er durch den Bischof Ambrosius von Mailand wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden war: Quum ad eccles. septa pervenisset Theodosius, in ipsam quidem basilicam ingressus non est, sed accedens ad episcopum, qui tum in Salutatorio residebat, ut vinculis solveretur rogavit. — Ueberhaupt scheinen hier die Bischöfe manches Geschäft abgemacht zu haben, wozu sich ihre Privatwohnungen nicht eigneten, wie Bingham aus einer Stelle des Sulpitius Sever. dial. 2. c. 1. wahrscheinlich macht.

dd) Die Benennung Vestiarium, Metatorium, Mutatorium, läßt sich wohl am natürlichsten daraus erklären, weil hier auch das Behältniß der Kirchengarderobe war, und zugleich der Ort, wo sich die Kleriker für ihre besondern Amtsverrichtungen an- und umkleideten. Auch kommt zuweilen der Name

ee) decanica, *δικανικὰ* oder decaneta vor, und man versteht darunter die carceres ecclesiae für zu bestrafende Kirchendiener. Bingham hat mehrere Stellen gesammelt, wo er nachweist, daß decanicum von den Klerikal-Gefängnissen gebraucht werde. Wir führen ihrer nur einige an, z. B. Cod. Theodos. l. 16. tit. 5. leg. 30. — Justinian. novell. 79. c. 3. — Gregor. ep. 2. ad Leont. Isaurum. Schwieriger ist zu bestimmen, was das sogenannte

ff) Pastophorium gewesen sei. Die apostolischen Constitutionen erwähnen desselben l. 2. c. 57., und nach ihrer Beschreibung waren es, wie sich Bingham ausdrückt, aedificia ab utroque latere ad extremitatem orientalem exstructa. Ueber die Bestimmung der soge-

nannten Pastophorien hat man mancherlei Meinungen gehabt. Am unwahrscheinlichsten vermuthen einige liturgische Schriftsteller der römischen Kirche, daß man darunter einen mit der Kirche selbst und dem Chore derselben verbundenen Ort verstanden habe, wo die Diaconen die Ueberbleibsel von den Hostien aufzubewahren pflegten. Allein sie verwechseln hier offenbar eine spätere Sitte mit den Gewohnheiten des Alterthums. Am richtigsten scheint immer noch die von Bingham vorgetragene Meinung, daß auch dieses Pastophor. eine Nachahmung des Tempels zu Jerusalem sei, indem das Ezech. 40, 17. vorkommende hebräische Wort לְשָׁכוֹת von den LXX. παστοφόρια übersetzt wird, worunter man wahrscheinlich einen Aufenthaltsort im Vorhofe des Tempels für die Leviten und Priester zu verstehen habe. Man vermuthet daher, daß das christliche Pastophorium eine Abtheilung in den sogenannten exedris der Kirche gewesen sei, in welcher gewisse Vorräthe der Kirche, oder auch selbst der Schatz (denn zuweilen wird auch für παστοφόριον γαζοφυλάκιον gebraucht) aufbewahrt wurden, und wo sich immer einige von den Klerikern, die man Mausionarii hieß, aufhalten mußten.

In den Neben- und Außengebäuden der Kirchen befanden sich auch zuweilen

Bibliotheken. Schon früh, noch in den Zeiten der Verfolgungen, zeigt Bingham, hatten einzelne Bischöfe, wie z. B. der Bischof Alexander zu Jerusalem im III. Jahrhundert, Bibliotheken bei ihren Kirchen angelegt, und Euseb. h. e. l. VI. c. 20. versichert, diese Bibliothek für sein Geschichtswerk benutzt zu haben. Es konnten darum diese Bibliotheken nicht blos libri ecclesiastici und liturgici im engern Sinne enthalten, sondern auch eigentliche theologische und historische Werke, wie sich aus dem eben erwähnten Zeugnisse des Eusebius und des Hieronymus für eine solche Bibliothek in Cäsarea in Palästina ergiebt. Nachdem die Christen Ruhe von Außen erhielten, mehren sich auch die Zeugnisse für dergleichen Bibliotheken. Die dazu bestimmten Gebäude waren oft sehr ansehnlich, wie in Alexandrien, Rom und Constantinopel. Manche gute Nachricht findet man auch darüber in der angeführten Schrift von Hospinian de templis in dem Abschnitte de origine et progressu Bibliothecarum. Die ausgezeichnetste der alten Kirchenbibliotheken war wohl die bei der Sophienkirche zu Constantinopel, die vom Kaiser Constantin war angelegt worden, und die an Theodosius dem Jüngern einen zweiten Ptolemäus hatte. Sie soll gegen 100,000 Stück Bücher in sich gefaßt haben, die aber nachher bei einem bürgerlichen Aufruhre durch Brand vernichtet wurden. S. Lohmeier de bibliothecis. Ultraj. 1680, wo auch noch von mehrern solchen Kirchenbibliotheken Nachricht ertheilt wird.

Auch Schulen müssen schon früh bei den Kirchen angelegt worden seyn. Socrates h. e. l. 3. c. 1. erzählt namentlich von Constantinopel, daß bei der Haupt- und Hofkirche Schulen sich befunden hätten, in welchen die Jugend Unterricht in Künsten und Wissenschaften erhalten habe, und hier sei unter andern auch der Kaiser Julian in seiner Jugend gebildet worden. Ferner ist auch die Schule zu Alexandrien bekannt, in welcher Origenes zur Unterweisung der Jugend gebraucht wurde, welches kein gottesdienstlicher Unterricht seyn konnte, weil er damals noch sehr jung war. Vgl. Rufin. h. e. l. 6. c. 3. —

Bingh. l. l. p. 273. Diese Einrichtung wurde mit der Zeit immer allgemeiner, und schon das sechste allgemeine Concil zu Constantinopel macht die Verordnung, daß die Aeltesten in Städten und Dörfern Schulen anlegen sollten. Auch noch früher müssen sie gewöhnlich gewesen seyn; denn Julian sucht durch das Verbot der Schulen dem Christenthume empfindlichen Schaden zuzufügen. Auch hier verdient der Abschnitt von Hospinians Schrift: de origine et progressu scholar. p. 90 seqq. nachgelesen zu werden. Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, daß durch die Verbindung des Schullokals mit den Kirchengebäuden die genaue Verwandtschaft der Schule mit der Kirche sollte angedeutet werden; eine Idee, die man auch bei den Klosterschulen festhielt, wodurch die frühern Schulen bei den Kirchen nach und nach verdrängt wurden. Einzelne Gebäude bei den Kirchen großer Städte werden hin und wieder noch erwähnt, dahin gehören die sogenannten Basilicae, *οἶκοι βασίλειοι*, worunter man wohl am richtigsten Wohnungen der Bischöfe und Kleriker versteht. Andere Orte *ἀνακαμπτήρια* werden bald durch ambulacra, bald durch diversoria übersetzt, welches letztere wohl den Vorzug verdient. Es bezöge sich dann dieß Wort auf die sogenannte *ξενοδοχεῖα*, oder auf die Häuser, wo man Fremde, nicht bloß Kleriker, sondern auch Arme und Kranke aufnahm und verpflegte. Diese Anstalten empfahl auch selbst Julian, und wenn sie bei spätern Kirchen nicht mehr gefunden werden, so muß man sich erinnern, daß sie durch die Kloster-Einrichtungen ersetzt wurden. — Der allgemeine Gesichtspunct, den wir für diese Rubrik gewählt haben, nämlich Gewohnheiten und Grundsätze, welche man beim Bauen der Kirchen befolgte, lassen sich endlich auch

c) **auf die Form der Kirchengebäude** beziehen. Es liegt schon in der Natur der Sache, daß die Form der christlichen Kirchen zur Zeit ihres Entstehens nicht eine und dieselbe seyn konnte, wie zuweilen behauptet worden ist. Erbaute man dazu eigene Gebäude, so waren sie anfangs gewiß nur auf das Bedürfniß berechnet, und wo die Christenvereine mehr aus Individuen der ärmern und niedern Classen bestanden, wahrscheinlich nach der Form der jüdischen Synagogen erbaut. Wir finden darum auch gleich anfangs verschiedene Formen erwähnt, so daß auch Bingham l. l. einen besondern §. mit der Aufschrift ausarbeitete: Ecclesiar. antiquar. diversae fuerunt formae. Indem wir ihm hier folgen, bemerken wir, daß nach alten Nachrichten (Const. Apost. L. II. c. 67.) die Kirchenform zuweilen bildete

1) **ein Oblongum.** Muster für diese Form waren und blieben bis in spätere Zeiten die Basiliken, von denen weiter unten die Rede seyn wird. Warum man für diese Form die Benennung dromicus brauchte, ist bereits oben gezeigt worden. Nicht minder erscheinen die Kirchen auch

2) **als Rundgebäude.** Da jedoch auf gleiche Art die heidnischen Tempel erbaut waren, so verschmähten die Christen im Allgemeinen diese Form, doch so, daß dergleichen dennoch hin und wieder errichtet wurden, und auch diese Gestalt behalten mußten, wenn man z. B. heidnische Tempel in christliche Kirchen umwandelte. Ein solches Rundgebäude war unter andern die Kirche, welche Constantin zu Jeru-

salem über dem heiligen Grabe erbauen ließ. Auch eine andere Form vom griechisch-römischen Baustyle verschmähte derselbe Kaiser nicht.

3) **Die sogenannte octochora, octaedra, octogona.** Diese Form hatte nach Euseb. l. III. c. 50. die Kirche, welche Constantin zu Antiochien erbauen ließ. Zu Nazianz in Kappadocien gab es auch eine Kirche in Gestalt eines regulären Achteckes, die Gregor von Nazianz als von seinem Vater erbaut in der Rede de laudib. patris (orat. XIX. p. 313) erwähnt. Sehr häufig bauete man besonders

4) **in Kreuzesform.** Ein solches Kirchengebäude nannte man *σταυροειδῆ, σταυρωτά*. So war z. B. die von Constantin zu Ehren der Apostel in Constantinopel errichtete Kirche von dieser Beschaffenheit. Daher singt Gregor. Naz. carm. IX. p. 9 nach der Uebersetzung also von ihr:

Inter quos, quod quadruplici, crucibusque notato
Est latere, eximie fulget apostolicum.

Die Kirche, die Constantin zu Mamre erbauen ließ, war ein gerades Viereck, das in der Mitte einen offenen Hof hatte, so daß der einen Seite die Juden, der andern die Heiden sich bedienen konnten. Euseb. in vit. Const. l. 3. c. 38. Vales. in not. ad Euseb. vit. Const. — Noch ein Ausdruck ist zu erwägen, der oft von Kirchen gebraucht wird, man nennt sie auch *τρουλλῶται*, cylindricae. Baumgarten p. 375 und mit ihm Andere erklären sich diese Namen aus der runden oder ovalen Bauart der Kirchen. Allein schon was wir von der verhältnißmäßigen Seltenheit dieser Bauart erwähnt haben, und ganz besonders nach der lexikalen Bedeutung des griechischen *τρούλλος*, lateinisch trulla, wo es immer ein Instrumentum oblongum anzeigt, ergiebt sich eine andere Ansicht. Dieß hat Bingh. Tom. III. p. 174 ebenfalls bemerkt. Vielleicht nannte man auch einige Kirchen so von der Aehnlichkeit, die sie mit der Bauart des kaiserlichen Palastes zu Constantinopel hatten, welcher *τρούλλος* genannt wurde. Daher die dort im VII. Jahrhundert gehaltenen Concilien Trullana hießen. Das hier noch zu Sagende wird seine Stelle bequemer in dem folgenden Artikel kirchliche Baukunst finden.

III) Verschiedene Benennungen der Kirchen, Unterschied und Rang derselben, und Ursachen ihrer Vervielfältigung, besonders seit Constantin. — Eine reiche Nomenclatur die christlichen Kirchen betreffend, findet sich bei den Kirchenscribenten der ersten fünf Jahrhunderte. Wir heben auch hier nur die wichtigsten aus, und rechnen dahin

a) *Ἐκκλησία, ἐκκλησιαστήριον.* Das erste dieser Worte bildete sich nach und nach bis zu jener engen Bedeutung, wo man darunter vorzugsweise Versammlungsorte zu gemeinschaftlicher christlicher Erbauung, — Kirchengebäude — verstand. Uebrigens ist bekannt, daß dieß Wort bei Profanscribenten eine andere und weitere Bedeutung hat, daß es hier von jeder Versammlung, und namentlich von größern Volksversammlungen gebraucht wird. In diesem Sinne scheint es Mt. 18, 12. Act. 19, 40. vorzukommen. — Auch ist nicht zu leugnen, daß *ἐκκλησία* für das in den Kirchengebäuden versammelte Personal vorkommt, nach der Analogie des hebräischen קָהָל. Ob nun

dieß Wort von den Kirchenscribenten vor dem IV. Jahrhundert schon von Kirchengebäuden gebraucht worden sei, oder mehr von dem Personale der Christenversammlung, darüber sind die Meinungen getheilt. Im IV. Jahrhundert ist aber der Sprachgebrauch von ἐκκλησία für Kirchengebäude völlig entschieden, wie dieß Eusebius, Cyrillus und Chrysostomus in mehrern Stellen lehren. Die Unterscheidung, wie sie Isidor von Pelusium vorschlug, zwischen ἐκκλησία und ἐκκλησιαστήριον so zu unterscheiden, daß jenes nur die einer christlichen Gemeinde würdige Gesinnung, dieses aber von Kirchengebäuden selbst gebraucht werde, ist wenigstens nicht durch einen häufig wiederkehrenden Sprachgebrauch gerechtfertigt worden. — Die abendländische Kirche entlehnte davon die lateinische Uebersetzung, welche hier immer vorherrschend blieb, darum wir es auch in allen vom Lateinischen abstammenden neuern Sprachen wieder finden, z. B. l'église, chiesa. — Im IV. Jahrhundert verließ die griechische Kirche diesen Sprachgebrauch, und entschied sich mehr für

b) *Κυριακόν*. Officiell wird es gebraucht, wie Bingham zeigt, in den Beschlüssen der Synode zu Ancyra c. 15. (a. 314). Laod. c. 18. (a. 361). Euseb. h. e. l. IX. c. 10. Hier wird sich auch am schicklichsten etwas über das deutsche Wort Kirche bemerken lassen, welches am natürlichsten doch wohl von dem griechischen κυριακόν abgeleitet wird. Von den Griechen verbreitete sich dieser Sprachgebrauch nach dem Abendlande, und hatte sich hier seit dem V. Jahrhundert so fixirt, daß auch Walafr. Strabo de reb. eccles. c. 7. schreiben konnte: Ab ipsis Graecis Kyrch — a κύριος et multa alia accepimus. Will man gründlich belehrt seyn, wie und wodurch dieß griechische Wort zu den Abendländern, namentlich zu den Slaven, so wie auch zu andern germanischen Volksstämmen gekommen sei; so findet man darüber gute Belehrungen in Gieseler's Lehrbuch der KG. §. 1. not. a. Dafür spricht auch gewiß der Umstand, daß in den Sprachen der genannten Völkerschaften dieß Wort fast immer auf eine Art lautete, und die gemeinschaftliche Abstammung nicht verleugnen kann. Bingham schon weist nach, wie von dem sächsischen kyrik oder kyrch das schottische und englische kyrk und church sich gebildet habe. Schwedisch heißt dieß Wort kyrka, dänisch kyrke, polnisch cerkiew, russisch zerkow, böhmisch cyrkew. S. J. G. Eccard quomodo vox Kirche a Graecis ad Germanos pervenerit. Biblioth. Brem. Class. II. fasc. II. p. 291 seqq. Ejusd. commentar. ad leg. Sal. p. 113. Wundern darf es uns daher nicht, daß die besten Etymologisten sich mit dieser Ableitung beruhigten. Dessenungeachtet hat man doch bei keinem Worte so viele Ableitungen versucht, wie bei dem deutschen Worte Kirche, so daß das dahin gehörige Material sich zu einer nicht unbedeutenden Monographie verarbeiten ließe. Um unsre Behauptung zu bethätigen, verweisen wir hier auf Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens Thl. 1. p. 108—11, und Augusti's Denkwürdigkk. 11r B. p. 321 ff., wo nicht nur eine Anzahl kleiner Schriften aus dem vorigen Jahrhundert über die Ableitung des deutschen Wortes Kirche, sondern auch selbst mehrere solcher Ableitungen angeführt sind, die gelind ausgedrückt, aller Wahrscheinlichkeit ermangeln. Die lateinische Nachbildung ist dominicum, dominica sc. domus, welches, wenn es auch Cyprian in einem andern Sinne brauchen sollte,

doch von **Hieronym. chron. olymp. CCLXXVI.** — bestimmt von Kirchengebäuden gebraucht wird. Mit diesem lateinischen dominicum sind auch andere lateinische Benennungen verwandt, nämlich

c) **domus Dei, domus ecclesiae, domus divina.** Die erste Benennung ist schon im A. T. gegründet, und entspricht dem 1 Mos. 28, 17. 19, 22. vorkommenden בֵּית אֵל, *οἶκος θεοῦ*, welches jedoch auch in anderer Bedeutung vorkommt: **Euseb. h. e. l. 7. c. 30. 8, c. 13. 9, c. 9.**, und andere christliche Schriftsteller brauchen *οἶκος θεοῦ* für Kirchengebäude. Dasselbe bezeichnen auch die Ausdrücke *οἶκος ἐκκλησίας* und *τῶν ἐκκλησιῶν οἶκος*. Bingham, der sich übrigens sehr angelegentlich mit dem Unterschiede dieser Worte beschäftigt, mag Recht haben, wenn er **domus Dei** auch von kaiserlichen Palästen versteht, weil man mit dem Worte **divus** und **divinus** auch alles bezeichnete, was die Kaiser betraf und von ihnen ausging. Allein man trug diese Benennung auch auf die Kirchen über, wie dieß bei den bald zu erwähnenden Basiliken der Fall war, so daß dieser doppelte Sprachgebrauch neben einander Statt fand. Davon kommt wohl auch das deutsche Wort Dom her, so daß Domkirche genau genommen ein Pleonasmus wäre. Eine andere aus dem N. T. entlehnte Benennung war

d) *οἶκος* oder *τόπος προςευχῆς*, **i. e. domus s. locus precum faciendar.** Im N. T. wird das Wort *οἶκος προσευχῆς* theils im weitern Sinne von dem Tempel zu Jerusalem verstanden, z. B. Mt. 21, 23. Mrc. 11, 17. Luc. 19, 46. Im engern Sinne zeigt es kleinere Bethäuser an, wenn die Juden in größern Städten keine Synagogen haben durften, sondern nur sogenannte *προςευχάς* vor den Thoren. **S. Wahl's Clav. N. T. philologica sub v.** *προςευχή*. Hierher gehörige Stellen sind **Act. 16, 13. 16.** — Da mit ihnen die frühern gottesdienstlichen Versammlungsorte der Christen viel Aehnlichkeit hatten, so läßt es sich leicht erklären, wie man diese Benennung auf christliche Kirchen übertrug. Doch waren die damit verwandten Namen *προςευκτήρια*, oder *εὐκτήρια* und *οἶκοι εὐκτήριοι* nach **Euseb. h. e. l. X. c. 3.** gewöhnlicher geworden. In einer spätern Periode finden wir dieß Wort noch specieller gebraucht. Nach Baumgarten **l. l. p. 372** soll man diejenigen gottesdienstlichen Gebäude so geheißen haben, in welchen keine Messe gehalten werden durfte. Nach Augusti's Denkwürdigkk. Thl. 11. p. 335 wurden in späterer Zeit auch Nebenkirchen, Capellen, Hauskirchen u. s. w. mit diesem Namen bezeichnet.

e) Der Ausdruck **Basilicae** von den Kirchen gehört erst in das Zeitalter nach Constantin. Bei den Römern verstand man unter diesen **Basilicis** große, öffentliche palastähnliche Gebäude, wo man Gericht hielt. Daher hießen auch die Rathhäuser bedeutender Städte und Börsen der Kaufleute oft Basiliken. Nachdem aber Constantin das Christenthum angenommen hatte, wurden mehrere dergleichen Gebäude den Christen geschenkt, und die römischen sonstigen Gerichtshöfe oder Gebäude zu andern bürgerlichen Geschäften, wurden in christliche Kirchen verwandelt. Dieß, und daß man zuweilen nach dem Muster der profanen Basiliken christliche Kirchen erbaute, ist wohl auch der Grund, warum die letztern hin und wieder so genannt wurden. Unter andern kommt diese Benennung vor **Ambros. ep. 33. Hieron. ep. 7. Euseb.**

laudes Const. M. c. 9. — Das griechische ἀνάκτορον war synonym mit Basilica, wie sich dieß aus Euseb. de laudib. Const. c. 9. p. 1167 ed. Zimmerm. ergiebt, aus welcher Stelle man auch sieht, daß zuweilen die von den Kaisern erbauten Kirchen so genannt wurden. Indem man nach dem Grunde dieser Benennung fragt (ἀνάκτορον, Herrscherwohnung, königlicher Palast, specieller von dem Tempel der Dioskuren, als Kastor und Pollux, gebraucht), so ergiebt sich, daß Eusebius die von Constantin zu Antiochien aufgerichtete Kirche darum so nennt, weil sie vorzüglich groß und prächtig erbaut war. Für die übrigen kirchlichen Gebäude braucht Eusebius gewöhnlich die Benennung ἐκκλησία. Eine auf verschiedene Art erklärte Benennung der christlichen Kirchen war

f) **Tituli.** Bingham führt an, daß man diese Benennung gewöhnlich von dem Kreuze erkläre, welches an den Kirchen angebracht gleichsam zum Zeichen gedient habe, daß diese Gebäude zum kirchlichen Gebrauche bestimmt seien, so wie gewisse Bildnisse der Kaiser oder Inschriften die Regierungsgebäude bemerklich gemacht hätten. Jedoch führt Bingham selbst gegen diese Erklärung an, daß die Benennung tituli früher vorkomme, als der Gebrauch des Kreuzes auf diese Art könne nachgewiesen werden. Augusti hingegen nimmt diese Erklärung in Schutz l. l. p. 327. 28. — Mehr dürfte allerdings die Erklärung für sich haben, die man von den Dedications-Inschriften herleitet. Schon die heidnischen Paläste und Tempel hatten dergleichen, und von diesen gingen sie auf die christlichen Kirchen über, z. B. Deo, vel Christo, vel Apostolis etc. Die übrigen weniger wahrscheinlichen Ableitungen übergehen wir hier. Eine andere, ebenfalls nach Constantin erst gewöhnliche Benennung der Kirchen ist

g) **Tropaea** (τροπαῖα), Siegeszeichen. Man findet sie zuerst bei Euseb. h. e. l. 2. c. 35., wo jedoch, wie Bingham sagt, dieß Wort wahrscheinlicher von den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus zu verstehen ist, besonders in wiefern man sich den Umstand mit hinzudenkt, daß diese mit ausgezeichneten Monumenten versehen waren. Deutlicher aber ergiebt sich dieß aus einer andern Stelle de laudib. Constant. c. 17., wo τροπαῖα νικητήρια vorkommen und zur Erklärung beigefügt wird: *ναοῖς τε ἁγίοις καὶ προσευκτηρίων σεμνοῖς ἀφιερώμασα τὴν σύμπασαν οἰκουμένην αὖθις ἐπαρχῆς κοσμήσας.* Mit dieser Erklärung stimmt auch eine im Auszuge mitgetheilte Stelle von Bingham überein, die sich in Hieronym. ep. 18. ad Marcellan. (als in Rom lebend gedacht) findet, und wo es heißt: Est tibi (Romae) sancta ecclesia, sunt tropaea Apostolorum et martyrum. — Bingham setzt hinzu, um zu zeigen, daß damit nicht Gräber, sondern eigentliche Kirchen gemeint seien, nam certum nunc est, sepulcra eorum in ecclesias conversas esse et simul sancta tropaea dici, utpote manifesta signa et documenta victoriae, quam de hostibus suis, ad sanguinem usque resistendo et post mortem triumphando, reportarunt. — Wie sehr sich auch der Verf. außer dem jetzt Gesagten bemüht hat, zur Aufklärung dieses Namens etwas zu finden, so hat er sich doch von seinen Hülfsquellen verlassen gesehen. Nur so viel läßt sich nachweisen, daß man diese Benennung vorzugsweise von den zu Ehren der Märtyrer erbauten Tempeln brauchte.

Augusti l. l. p. 228 führt folgende Conjectur an. Der Grund dieser Benennung ist wohl hauptsächlich in der Kreuzerscheinung Constantin's des Großen und dem Labarum zu suchen, worauf nach Euseb. de vita Const. M. l. 1. c. 28. 31. 32. τοῦ σταυροῦ τροπαῖον gebildet war. Es würde dieß mit titulus nach der angeführten Benennung (s. Abschnitt f.) aufs engste verwandt seyn. — Da, wie mehrmals erwähnt worden ist, über den Gräbern der Märtyrer oft Kirchen erbaut wurden, so brauchte man dafür zum öftern auch

h) das griechische μαρτύρια und das lateinische memoriae. — Eusebius de vita Constant. l. 3. c. 48. erzählt von Constantin, daß dieser sowohl in der Stadt Constantinopel, als auch in ihren Vorstädten prächtige Bethäuser und martyria habe anlegen lassen, so daß er dadurch dem Gotte der Märtyrer gleichsam die ganze Stadt weihete. Von dieser Zeit wird der Sprachgebrauch von martyria, für Kirchen, wo jedoch die Abendländer lieber memoriae wählen, immer gewöhnlicher. Daraus läßt sich auch erklären, daß die von Constantin auf dem Berge Golgatha angelegte Kirche martyrium salvatoris genannt wurde, weil Jesus selbst für den ersten und heiligsten Märtyrer galt. Mit martyrium sind übrigens sehr verwandt die Benennungen ἀποστολεῖον, προφητεῖον. Mit ἀποστολεῖον bezeichnete man Kirchen, die zum Andenken eines Apostels waren erbaut worden, und Sozomenus h. e. l. IX. c. X. spricht von einem apostoleum in der Stadt Rom, und wiederum von einem apostoleum Petri und Pauli ad quercum in der Vorstadt von Chalcedon. Eine ähnliche Bewandtniß hat es auch mit dem Namen Propheteum, indem man Kirchen zu Ehren der Propheten erbaut, so nannte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß man auch Reliquien von Propheten aufgefunden zu haben meinte, und nun diese eben so ehrte, wie die der Märtyrer. (S. den Art. Reliquien.)

i) Was nun die Benennung templum von christlichen Kirchen betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß die Christen in den ersten drei Jahrhunderten dieselbe absichtlich vermieden. Ja die Apologeten machen es recht bemerkbar, daß die Christen weder Tempel noch Altäre hatten, Worte, die man jedoch nur im relativen Sinne verstehen muß, d. i. nicht Tempel und Altäre, wie sie die heidnische Anbetungsweise und die heidnische Art zu opfern verlangten. — Auch in Beziehung auf den jüdischen Tempel mußte man anfangs diese Benennung bedenklich finden, wenn man nur die N. T. Stellen Jo. 4, 20 ff. Act. 7, 48. 17, 23—25. berücksichtigt. Allein, als gegen das IV. Jahrhundert hin eine Verschmelzung des Juden- und Heidenthums nicht mehr zu fürchten war, da brauchen auch schon Lactantius, Ambrosius, Eusebius, Chrysostomus u. a. die Worte ναός und templum für christliche Kirchen. Man vergleiche über diesen Sprachgebrauch besonders Bingh. l. l. p. 123. Dagegen zeigt derselbe Verfasser ebendaselbst, daß man sich nie der Worte Fanum und delubrum bedient habe, um christliche Kirchen damit zu bezeichnen. Nur die kirchlichen Versammlungsorte der Häretiker wurden zuweilen so genannt, weil, wie Ambrosius ep. XXIX. sich ausdrückt, die letztern idola et imagines perinde ac gentiles adorarent. — Wir übergehen mehrere Benennungen der Kirchen, weil sie synonym mit andern gewöhnlichen Namen sind, wie z. B.

σύνοδοι, concilia, conciliabula und conventicula als gleichbedeutend mit ἐκκλησία; theils weil sie einem bloß provinziellen Sprachgebrauch anzugehören scheinen, oder nur die Auctorität einzelner Kirchenlehrer für sich haben, z. B. casa, mensa, coemeterium und columba, welche Benennung Tertullian in einer allegorisch-mystischen Bedeutung etwa für — heilige Geistkirche — soll gebraucht haben, theils, weil sie sich auf spätere, dogmatische Ansichten und auf Kunstausdrücke des Bauwesens gründen, z. B. corpus Christi für Kirche in dem Zeitalter, wo die Transsubstantiationslehre eingeführt war, und wo ein Festum corporis Christi gefeiert wurde. — Das Wort νῆσος, insula, für Kirche, läßt sich schon zum Theil aus dem Sprachgebrauche der römischen Baukunst erklären, wo dieser Ausdruck von jedem freistehenden Hause gebraucht wurde. Will man sich über diese und ähnliche Benennungen ausführlicher belehren, so darf man Bingh. l. l. und Augusti 11r B. p. 331 ff. vergleichen.

Auch muß hier etwas von dem Unterschiede und der Rangordnung der Kirchengebäude erinnert werden. — Beides konnte nach dem oben Gesagten bei dem Beginne des Christenthums nicht Statt finden. Blos die negative ist in den ersten Jahrhunderten bemerkbar, daß christliche Altäre und Kirchen eine andere Bestimmung hätten, als der Tempel zu Jerusalem und die heidnischen Tempel. Auch tritt schon zeitig der Unterschied zwischen katholischen und häretischen Kirchen deutlich hervor, so daß man die den Häretikern abgenommenen Kirchen und Altäre von neuem consecrirte, was zuweilen auch Häretiker mit Kirchen der katholischen Partei thaten. Man vergl. die Geschichte der Donatisten, Eunomianer, Manichäer u. a. Nur als das Christenthum sich weiter ausbreitete und die Hierarchie mehr ausgebildet wurde, mußte sich auch ein Unterschied zwischen den Kirchengebäuden bilden, der sich theils auf ihre besondern Zwecke und Vorrechte, theils auf die darin zu verrichtenden gottesdienstlichen Handlungen, theils auf die den Kirchendienst versehenden Personen bezog. Es lassen sich Distinctionen der Kirchengebäude auf diese Art machen. Wir werden hierbei der Ordnung folgen, wie sie Baumgarten l. l. p. 402 aufgestellt hat, der die Kirchen freilich in Beziehung auf eine spätere Zeit eintheilt

A) in bischöfliche Kirchen. Diese hießen

a) **Episcopales, metropolitanae, patriarchales, archiepiscopales.** Nimmt man an, daß bei dem Beginnen des Christenthums jede Stadt nur eine Kirche hatte, worin vom Bischofe und den übrigen wenigen Klerikern alle gottesdienstliche Handlungen verrichtet wurden; so läßt sich später dieser Name leicht erklären. Späterhin konnte eine und dieselbe Stadt mehrere Kirchen erhalten, wo aber doch immer die, an welcher der Bischof die meisten Verrichtungen hatte, den Namen episcopalis ausschließend behielt. Als nun aber selbst eine Abstufung unter den Bischöfen eintrat, und man Patriarchen, Metropoliten und Erzbischöfe unterschied, da mußten die andern angeführten Namen bald auch gewöhnlich werden. Dergleichen Kirchen führten auch den Namen

b) **matres** und **matrices.** Nach Tertull. de praescriptione c. 21. lag der Grund dieses Namens darin, daß einzelne, ältere Kirchen von den Aposteln sollten gestiftet worden seyn, an welche sich die

übrigen Kirchen tanquam filiae anschlossen. Daraus läßt sich auch die Sitte erklären, daß man überhaupt in späterer Zeit die ältesten Kirchen eines Landes matres hieß. Auf ähnliche Art verhielt es sich auch, wenn man von bischöflichen Kirchen die Benennung mater brauchte. Sie war gewöhnlich die älteste in der Stadt, und wenn sich die Gemeinden in einer Stadt und in den umliegenden Gegenden vermehrten, und mehrere Kirchen nothwendig machten, so verhielten sich diese doch, wie die von Einer Mutter erzeugten Töchter. — Später, wo das Christenthum als Staatsreligion in ganzen Ländern herrschte, und wo Einem Presbyter oder Pfarrer mehr als eine Kirchengemeinde mußte anvertraut werden, da nannte man mater die Kirche seines gewöhnlichen Wohnorts, und die von dort aus zu besorgenden Kirchen filiae, ein Sprachgebrauch, der sich noch jetzt in der römischen und protestantischen Kirche erhalten hat.

c) **Cathedrales**, genau genommen synonym mit episcopales, denn diese Benennung trug man auf Kirchen über, in welchen die cathedra, thronus, bema, tribunal episcopi sich befand. Nach einem eigenthümlichen Sprachgebrauche, nach welchem die Morgenländer ihren vornehmsten Geistlichen auch *Καθολικόν* nannten, hießen die bischöflichen Kirchen, in welchen ein Patriarch fungirte, catholicae (Niceph. 15, 22.), obgleich sonst dieser Name Kirchen der orthodoxen Partei im Gegensatze der Häretiker bezeichnete.

B) **Pfarrkirchen.** Sie theilten sich wieder in

a) **Dioecesanae** oder **dioeceses**, d. h. Hauptkirchen eines bischöflichen Kirchensprengels. Nach dem, was bereits erinnert worden ist, läßt sich leicht erklären, wie man diese Kirchen matres, episcopales, cardinales, tituli nennen konnte. Genau genommen ist parochiales oder parochiae so viel wie dioecesanae, indem *παροικία* im Abendlande auch provincia episcopalis bedeutet. Es wurde aber dieß Wort später im noch engern Sinne genommen, de peculiari, wie sich Baumgarten ausdrückt, coetu ad certam ecclesiam restricto. — Nach und nach bildete sich auch der Nebenbegriff, daß man unter Parochialkirche auch eine solche verstand, in welcher alle actus ministeriales verrichtet wurden. Zuweilen haben sie auch ecclesiae per se geheißen, weil sie nicht wie andere Kirchen einer größern unterworfen waren, wie z. B. gewisse Capellen. Curatae hießen sie auch zuweilen von curatus, welches curatus aber passive gebraucht einen Geistlichen bezeichnet, dem eine wirkliche cura animar. übertragen ist. Dieß würde auch mit dem oben schon erwähnten Nebenbegriffe der Parochialkirchen übereinstimmen. Uebrigens soll von curatus das französische Curé entstanden seyn. S. Baumgarten l. l. p. 403.

b) **Ecclesiae baptismales.** Es läßt sich erklären, wenn wir uns des oben Gesagten erinnern, wie diese Benennung auch synonym mit episcopalis seyn konnte. Die verschiedenartige Nomenclatur ist schon anderwärts angeführt worden, so wie auch, daß die Baptisterien zu den ältesten und oft auch zu den geräumigsten gottesdienstlichen Gebäuden gehörten. Seit der Einführung der Kindertaufe wurden sie überflüssig, und verloren sich entweder gänzlich, oder man verwandelte sie in Parochialkirchen.

C) **Nebenkirchen.** Diese theilen sich in zwei Arten:

a) **Oratoria**, Bethäuser. b) **Capellae**. Sie befanden sich anfangs in Klöstern und Privathäusern, und durften, wenn sie ohne Altar waren, ohne des Bischofs Genehmigung errichtet werden. August. ep. 121. — Benedicti regular. c. 38—52—58. — Conc. Agath. c. 21. Epaon. c. 25. Diese, die Capellen, konnten nicht ohne des Bischofs Vorwissen errichtet werden, weil sie zur Abendmahlsfeier mit bestimmt waren. Höchst verschieden und zum Theil abentheuerlich ist die Ableitung dieses Wortes. Schmidt in seinem Lexicon ecclesiasticum minus sagt bei diesem Worte: Unde vero orta sit haec denominatio, non conveniunt scriptores. Quidam volunt, antiquas ecclesiolas de pellibus caprar. factas in itinere habuisse; vel deminutivum esse a capeno domo, ad quam pauperes ad postulandam eleemosynam confluunt. Aliis placet a capa sive capella S. Martini aedem primitus fuisse appellatam, in qua illius capa et alior. sanctor. reliquiae asservabantur. — Allerdings ist die Ableitung von cappa, d. i. cistula cum reliquiis, am wahrscheinlichsten, weil man solche Reliquien-Kästchen dort aufbewahrte, und gewöhnlich den Altar darüber erbaute. (S. den Art. Reliquien.) Anfangs haben diese Capellen nie eigene Priester gehabt, sondern sie wurden aus einer andern Kirche besorgt, woraus sich auch der Sprachgebrauch erklären läßt, daß Capellane nicht nur im engern Sinne Geistliche genannt wurden, die besonders für solche Capellen angestellt waren, sondern auch Hülfspfarrer, Succursal-Geistliche, welche keine Parochie hatten. Später erhielten auch die Capellen, wenn sie sich in den Palästen der Vornehmen und Könige befanden, ihre besondern Priester; ja bei der immer mehr ausgebildeten Lehre von der Messe errichtete man bei jeder großen Kirche besondere Capellen, um die Anzahl der Altäre dadurch zu häufen, weshalb man auch aediculas majoribus ecclesiis adjectas mit diesem Ausdruck bezeichnete.

D) **Stifts- und Klosterkirchen.**

Die eigentlichen Stifts- und Klosterkirchen heißen ecclesiae collegiatae, und sind einem collegio canonicor. regular. ertheilt worden, ohne eine Parochie zu haben. — Die Klosterkirchen sind in den Städten erst spät verstattet worden, und die Mönche mußten sich gewöhnlich zu der nächsten Kirche halten. Sobald aber die Klöster eigene Kirchen erhielten, thaten sie den Parochialkirchen vielen Abbruch. Die Benennungen von ecclesiis commendatis, oder commendatariis, unitis, regularibus u. s. w., beziehen sich auf Verhältnisse gegen andere Kirchen. So vertraute man z. B. einem flüchtigen oder verbannten Bischofe eine Kirche per commendam an, oder bei Verarmung der Kirchen vereinigte man mehrere, die dann nur von einem einzigen Geistlichen verwaltet wurden. Wir bemerken nur noch, daß die Protestanten auch einen Nominal-Unterschied annehmen, und von Mutter-, Haupt-, Hof-, Garnison-, Universitätskirchen reden. Allein es wird damit weder ein Vorrecht noch eine Zurücksetzung ausgedrückt. Auf jeden Fall bezieht sich dabei alles blos auf die Parochial-Verhältnisse.

Gehen wir nun über zu der unleugbaren historischen Thatsache, daß sich nach Constantin die Kirchen unendlich vermehrten, und suchen wir dieselbe zu erklären; so dürfte sich folgendes als Ursache nennen lassen:

1) **Das wirkliche Bedürfniß, nachdem das Christenthum sich zur Staatsreligion durchgekämpft**

hatte. Wenn sonst in heidnischen Städten und Gegenden Einzelne nur zum Christenthum sich bekannt hatten, und mithin nur eines einzigen Lokals zu ihren religiösen Versammlungen bedurften, so war es jetzt anders, wo vielleicht der größte Theil der Bevölkerung dem Christenthum huldigte. Es darf daher nicht befremden, daß Städte, daß Gegenden, welche sonst vielleicht nur einzelne Kirchengebäude besaßen, dieselben nun in größerer Anzahl erhielten. Eine andere Ursache dieser Erscheinung lag

2) **in dem Beispiele mehrerer christlichen Kaiser und Regenten der frühern und spätern Zeit, die nicht nur selbst für ihre Person Kirchen errichten ließen, sondern auch durch Edicte befahlen, heidnische Tempel in christliche Kirchen zu verwandeln.** Dieß gilt namentlich schon von Constantin dem Großen, der prächtige Kirchen zu Constantinopel und zu Jerusalem erbauen ließ. Man vgl. Schröckh KG. Thl. 5 p. 127 ff. — Noch wichtiger ist aber in dieser Hinsicht der spätere Kaiser Justinian. Ein gleichzeitiger Schriftsteller Procopius (im VI. Jahrhundert aus Cäsarea in Palästina) konnte darüber ein eigenes Buch de aedificiis Justiniani schreiben, worin unter andern auch sich viele Nachrichten von den vielen theils neuen, theils erneuerten Kirchen finden, welche Justinian zu Constantinopel und in der Nachbarschaft errichtet hat. Der Gottesgebährerin allein, sagt Procopius, widmete er so große, schöne und kostbare Kirchen, daß man beim Anblicke einer derselben hätte denken sollen, er habe in seiner ganzen Regierung nur darauf seine Aufmerksamkeit verwendet. Eine ausführliche Beschreibung giebt Procopius auch von der sogenannten Sophienkirche in Constantinopel (so genannt, weil sie Gotte, als dem Weisesten, gewidmet war). Als Justinian sie vollendet hatte, rief er unter Dankgebet zu Gott aus: „Ich habe dich überwunden, Salomon!“ — In welches Gepränge schon damals die öffentliche Gottesverehrung ausgeartet seyn muß, ergiebt sich aus der Nachricht, daß an dieser Kirche nicht weniger als 60 Aelteste, 100 Kirchendiener, 40 Kirchendienerinnen, 90 Unterkirchendiener, 100 Vorleser, 25 Sänger, und außer diesen allen, die zum Klerus gezählt wurden, auch 100 Thürhüter seyn sollten. S. Schröckh l. l. Thl. 17 p. 452 ff. — Daß die christlichen Kaiser und Regenten stets fortfuhren, von Zeit zu Zeit ihren Namen durch Erbauung prächtiger Kirchen zu verewigen, würde sich leicht darthun lassen, wenn es nöthig wäre. Eben so wenig fehlt es an Beispielen, daß eine Menge heidnische Tempel zum christlichen Gebrauche umgeschaffen wurden. Wir verweisen hier unter andern auf Schöne's Geschichtsforschungen Thl. 3 p. 189, wo mehrere Kirchen in Italien angeführt sind, die früher heidnische Tempel waren. Auch die Bischöfe, nachdem sie mächtig und reich geworden waren, gefielen sich in dem Aufbaue neuer und zum Theil kostbarer Kirchen. Ein Hauptgrund aber von der Vervielfältigung der Kirchen war

3) **das hohe Ansehen der Märtyrer**, welches die Sitte veranlaßte, über ihren Gräbern Kirchen zu erbauen. Erwägt man nun, wie sich der Begriff Märtyrer unendlich erweiterte (s. den Art. Märtyrer und Märtyrerfeste), wie aus ihm die Heiligen-Verehrung hervorging, so kann man die Menge von Kirchen sich denken, welche nur in

dieser Beziehung entstehen mußten, indem ja bald auch den Heiligen Kirchen gewidmet wurden. — Ferner vermehrte die Kirchengebäude

4) das immer mehr überhandnehmende Klosterleben. Wenn man bedenkt, wie sich fast in ganz Europa die Zahl der Klöster mit unglaublicher Schnelligkeit vermehrte, wie jedes einzelne Kloster nach und nach seine Kirche erhielt, und zuweilen auch noch Nebenkirchen besorgte, so läßt sich auch daraus wieder ein Grund der vermehrten Kirchengebäude abnehmen.

5) Aber auch ein ausschweifender Aberglaube im Allgemeinen, wie in einzelner Beziehung, hatte an der Vervielfältigung der Kirchen Antheil. Wie viel trugen dazu bei die abergläubischen Vorstellungen, daß Gott nichts angenehmer sei, als wenn er in einer Kirche oder in einem Kloster durch unaufhörliches Beten und Singen bei Tag und Nacht von einer Anzahl mit einander abwechselnden Geistlichen oder Mönchen verehrt würde. (Wer dächte nicht hier unwillkührlich an die Mönche ἀκοίμητοι, Schlaflose, genannt!) — Wie viele Kirchen schuf nicht auch jener Aberglaube, wo man sich durch den angelobten und wirklich vollbrachten Bau einer Kirche aus großen Gefahren zu befreien, schwere Verbrechen abzubüßen, und eine besonders hohe Stufe überirdischer Seligkeit zu erlangen glaubte. Doch ein sehr achtungswerther Grund der großen Vermehrung christlicher Kirchen liegt endlich auch

6) in dem höhern Culturgrade des spätern Europa's. Denkt man sich, wie mit jedem Jahrhundert das Christenthum sich weiter verbreitete, wie eben darum Civilisation und Bevölkerung zunahm; so läßt sich auch daraus erklären, daß nach und nach ganz Europa eine Menge Kirchengebäude bekam. Das ist der Grund, warum auch die neueste Zeit in Erhaltung und selbst Vermehrung der Kirchen den frühern Jahrhunderten nicht nachsteht, daß sogar der Protestantismus des XVI. Jahrhunderts die Zahl der Kirchen keinesweges verminderte, sondern vermehrte, obgleich hier alle abergläubische Vorstellungen von der Heiligkeit der Kirchen an sich und von der Verdienstlichkeit solche zu erbauen, größtentheils verschwanden. Die höhere Cultur und größere Volksmenge, die sich bald in protestantischen Ländern zeigte, machte auch hier das Daseyn mehrerer Kirchen nothwendig, und darum möchte sich das Urtheil wohl historisch durchführen lassen, daß namentlich die meisten Kirchen im protestantischen Deutschland nach der Reformation erst erbaut worden sind. Uebrigens verdient bei dieser Darstellung, was die frühere Zeit anbelangt, nachgelesen zu werden: Hospinian. de origine et progressu templ. c. IX. überschr. causae multitudinis templor. inter Christianos.

IV) Einzelne Bestandtheile der Kirchengebäude, die an sich nothwendig waren, oder durch spätere Sitten gewöhnlich wurden, oder auch selbst zur Ausschmückung dienten (gewöhnlich Utensilien und Zierrathen der Kirche genannt). — Man muß auch hier die frühere und spätere Zeit wohl unterscheiden. Wir haben bereits oben, wo von den ersten christlichen Kirchen die Rede war, die gewiß richtige Bemerkung gemacht, daß die ersten gottesdienstlichen Versammlungshäuser in ihrer Einrichtung höchst einfach waren, und daß sie nichts weiter enthielten, als was der eigenthümliche christliche

Cultus nothwendig machte, nämlich eine Art von Tisch (später Altar) zur Abendmahlsfeier, einen erhöheten Ort, wo die biblischen Lectionen vorgelesen und später die freien Religionsvorträge gehalten wurden, und die nöthigen Lokalitäten für die Gemeinden, wovon bereits gehandelt worden ist. Allein die spätere Zeit nach Constantin änderte hierin vieles und brachte Heidnisches und Jüdisches in den christlichen Cultus. Daher berücksichtigt der folgende Abschnitt meistens Gegenstände, die mehr das Werk einer spätern Zeit sind. Wir können die hierher gehörigen Utensilien und Verzierungen eintheilen, A) in äußere, B) in innere, C) in innere und äußere zugleich. Da sich die meisten dieser Gegenstände nicht mit wenigen Worten beseitigen lassen, so wollen wir sie auch in einzelnen besondern Artikeln abhandeln, und hier nur das berücksichtigen, was sich in der Kürze bemerken läßt.

A) **Aeußere Utensilien und Ornamente der Kirchengebäude.**

- a) **Thürme.**
- b) **Glocken** (darüber bes. Artt.).

B) **Innere Utensilien und Ornamente der Kirchengebäude.**

- a) **Altäre** (vgl. den bes. Art.)
- b) **Taufstein** (s. den Art. Taufe und was zerstreut an andern Orten bes. im Art. Baptisterien gesagt worden ist).
- c) **Die Sakristei.**
- d) **Die Kanzel** (s. den eigenen Artt. Lehrstuhl, Kanzel in den christlichen Kirchengebäuden).
- e) **Die Kirchenstühle sowohl im untern Raume des Schiffes, als auf den Emporkirchen.**
- f) **Die Orgeln** (s. den eig. Art.).
- g) **Der Beichtstuhl.**
- h) **Verzierungen in den Kirchen durch die bildenden Künste überhaupt und durch die Schreibekunst insbesondere** (s. den Art. Bilder und Verzierungen in den Kirchen, wo zugleich von den Wänden und Decken der Kirchen mit die Rede ist).
- i) **Die Fußböden.**

C) **Innere und äußere Utensilien und Ornamente der Kirchen.**

- a) **Die Kirchthüren.**
- b) **Die Fenster.**

Noch einige andere Oertlichkeiten, die logisch hierher gezogen werden können, lassen sich besser in dem Art. Inventarium der Kirche abhandeln, in welchem besonders von den beweglichen Dingen die Rede ist, die beim Kirchendienste nach und nach üblich wurden. Wir scheiden auch für das sogenannte Kirchen-Inventarium einen besondern Artikel aus, theils um über die dahin gehörigen Gegenstände unter dem genannten Titel ausführlicher sprechen zu können, theils auch um diesen Artikel über die Kirchengebäude nicht über die Gebühr auszudehnen. — Es würden also für diese Rubrik folgende einzelne Gegenstände übrig bleiben — **Sakristei — Kirchenstühle — Beichtstuhl — Fußböden — Kirchthüren — Fenster.**

Sakristei. — Dieser Name ist spätern Ursprungs, und man versteht darunter ein Seiten- oder Nebengebäude an den Kirchen, worin sich nicht nur die Kleriker aufhielten, um von da aus in gewissen Zwischenräumen den Kirchendienst zu versehen, sondern wo auch alles zum kirchlichen Gebrauche aufbewahrt wurde. Wir haben davon zum Theil schon oben gehandelt, wo von den Nebengebäuden der Kirchen die Rede war. Es versteht sich von selbst, daß diese kirchliche Lokalität anfangs noch klein und einfach seyn mochte, wie lange nämlich der christliche Cultus selbst noch sehr einfach war. Als aber nach Constantin das äußere Gepränge in der christlichen Kirche immer allgemeiner wurde, und die Kirchendiener sich mehrten, mußten auch die Nebengebäude sich erweitern, ja auch selbst verschiedene Abtheilungen haben, wie dieß oben schon gezeigt worden ist. Je größer die Kirche und der an derselben fungirende Klerus war, desto größer mußte auch ein solches kirchliches Nebengebäude seyn. Wir finden darum dergleichen bei allen Kirchen der römisch- und griechisch-katholischen Christen von nicht unbedeutendem Raume, wie dieß die Beschaffenheit ihres äußern Cultus erfordert. Auch nach den Zeiten der Reformation ist diese kirchliche Lokalität bei den Protestanten üblich geblieben, braucht aber hier nicht von so großem Umfange zu seyn, weil der Cultus viel einfacher sich gestaltete. Daher giebt es auch jetzt noch auf dem Lande viele protestantische Kirchen, die gar keine Sakristei haben, und wo dieselbe nur durch einen sogenannten Predigerstuhl ersetzt wird.

Kirchenstühle, — d. i. eigentliche Vorrichtungen zum Sitzen der christlichen Gemeinden beiderlei Geschlechts, finden wir ebenfalls schon früh erwähnt, obgleich nur in dem Theile der Kirchen, wo die eigentlichen Fideles weilten, indem bekanntlich die Catechumenen und Büßenden nur stehend oder knieend, gegenwärtig seyn durften. Nachdem aber die Arkandisciplin und die öffentliche Kirchenbuße aufhörten, mußte auch hier in den Kirchengebäuden Manches sich ändern. Doch finden wir, was diese Einrichtung betrifft, keine völlige Uebereinstimmung in den spätern Kirchen. Wir wissen, daß noch jetzt mehrere derselben, wie noch jetzt in Spanien, im Schiffe gar keine Sitze haben. Auch findet sich zuweilen die Einrichtung, daß Männer und Weiber ohne Unterschied ihren Platz in den Kirchen nehmen. Jedoch die am weitesten verbreitete Observanz, besonders unter den Protestanten, ist die Trennung beider Geschlechter in den Kirchen durch besondere Sitze und, um der guten Ordnung willen, ein gewisses Kirchenstuhlrecht eingeführt. Jedoch ist auch dieß nicht allgemein, und es giebt einzelne Orte und Gegenden, wo die Gemeindeglieder gleiche Rechte auf die Kirchstühle haben.

Beichtstühle. — Die alte Kirche kannte natürlich diese Einrichtung nicht, so lange die öffentliche Kirchenbuße dauerte, obgleich liturgische Schriftsteller aus der römischen Kirche behaupten, daß die geheime Beichte schon mit dem Beginnen des Christenthums üblich gewesen sei. Vgl. Binterim IV. B. 1r Theil §. 7. Jedoch mußte es auch zur Zeit der öffentlichen Kirchenbuße einen Ort in der Kirche geben, wo Jemand von den auferlegten Bußübungen freigesprochen, und wieder in die Zahl der Fidelium aufgenommen wurde. Ob dieser auch noch locus solennis in den Tagen der Privatbeichte blieb, ist nirgends angedeutet. — Nach Binterim war der Ort, wo die Privat-

beichte geschah, innerhalb des Schiffes zur linken Seite, später im Chore und in der Nähe des Altars. Die Beichte geschah sitzend von Seiten des Priesters und des Confitenten. In dem Ritual des Bischofs Eybert von York wird darum in dem Confiteor gesagt: **Confiteor Deus coeli et terrae coram hoc altare tuo sancto, et istius loci reliquiis et coram hoc sacerdote tuo.** — Verordnungen, die sich auf diese Sitte beziehen, findet man auch später, ja, man hielt jede Absolution für ungültig, die nicht vor dem Altar geschehen war. — Da bekanntlich die Lutheraner nach der Reformation die Privatbeichte beibehielten, so bekamen auch ihre Kirchen einen oder mehrere sogenannte Beichtstühle, gewöhnlich im Chor, wenn die Kirchen groß und mehrere Geistliche dabei angestellt waren. Hin und wieder war auch das Beichtlokal in der Sakristei mit einem besondern Stuhl für den Confessionar, und mit einem Schemel zum Knien für den Confitenten. In größern Kirchen hatte man zuweilen auch besondere Beichthäuser. Allein die jetzt fast überall üblich gewordene allgemeine Beichte geschieht in den kleinern Kirchen, wo nur ein Geistlicher angestellt ist, vor dem Altare.

Fußböden. — Man findet schon bei den Alten, daß sie bei ihren Prachtgebäuden großen Fleiß unter andern auch auf die Fußböden wendeten. Man vergl. Vitruv und Plinius, wo das **pavimentum tessellatum** erwähnt wird. Nach Vitruv hieß es auch **spica testacea** und **opus spicatum**, d. h. ein Fußboden, besetzt mit glatt polirten farbigen Steinen, oder Steinwürfeln. Diese auch bei Wänden und Decken gebräuchlichen Verzierungen erhielten auch den Namen **opus vermiculatum** und **musivum**. Daher die Benennung Musivarbeit, Mosaik. Man nannte sie auch Stenomalerei. Sie rührt her von der alten, aus Indien, Persien oder Aegypten hergeleiteten Kunst, durch Zusammensetzung kleiner Stücke von Stein, Marmor, Glas ꝛc. vollkommene und mannigfaltige Gemälde zusammen zu bringen. Dergleichen alte Mosaiken hat man noch in nicht unbedeutender Zahl aufgefunden. Daß man bei größern heidnischen Gebäuden, die zugleich auch Prachtgebäude waren, theils auf heidnische Sitte, theils aber besonders auf ähnliche Verzierungen des jüdischen Tempels zu Jerusalem sah, ist wenigstens nicht unwahrscheinlich. Nach 1 Reg. 6, 15. 16, 30. war auch auf den Fußboden des Heiligsten und Allerheiligsten eine große Sorgfalt gewandt. S. Winers Reallexik. Art. Tempel. Inzwischen galt das jetzt Gesagte nur von den größern und prächtigern Kirchen, bei den gewöhnlichen Gebäuden dieser Art sah man wohl mehr auf das nächste Bedürfniß und auf die Dauer. Seit dem VII—X. Jahrhundert erhielten die Fußböden durch die eingeführten Begräbnisse im Schiffe und Chor der Kirchen eine unangenehm ins Auge fallende Ueberladung und Verunstaltung, wie man dieß noch jetzt in mehrern alten Kirchen sehen kann.

Die Kirchthüren. — Durch die sogenannte Arkandisciplin erhielten diese eine besondere Wichtigkeit, indem, durch eigentlich dazu bestellte Ostiarien vor den Thüren sorgfältig geachtet wurde, damit die verschiedenen Theilnehmer an dem öffentlichen Gottesdienste, wie Büßende, Catechümenen und **Fideles**, ihre bestimmten Plätze in den Kirchen einnehmen, und auch zu rechter Zeit verlassen möchten. Mehrere

Stellen des A. und N. T., wie Ps. 84, 11. 118, 19. 20. Joh. 10, 1 ff. Act. 14, 27. Apoc. 20. 12—21. u. a., machen es erklärbar, daß die allegorisirenden Kirchenväter so oft von den Thüren des Himmelreichs und den Pforten desselben sprechen. Auch die Mythe vom Himmelspförtner hat daher ihren Ursprung. — Eben so wurden die Kirchthüren früh schon dadurch wichtig, daß die Namen der Excommunicirten, der Verlobten und andere Bekanntmachungen an denselben angeschlagen wurden, eine Gewohnheit, die sich bis auf die neueste Zeit erhalten hat. Was nun die Benennung anbelangt, so ist zwar nicht zu leugnen, daß πύλη und θύρα — porta und janua — auf ähnliche Art verwechselt werden, wie unser Thor und Thüre. Jedoch ist es herrschender Sprachgebrauch, den Haupteingang im Westen, dem Altare gegenüber, τὴν πύλην zu nennen, so wie auch davon πύλη ὡραία — βασιλική gebraucht wird, Act. 3, 2—10. — Auch werden äußere und innere, erste und letzte Thüren unterschieden, was sich auf die eigentliche Anlage und Construction der Kirchen bezieht. Wenn θύρα und εἴςοδοι τῶν ἀνδρῶν, τῶν γυναικῶν erwähnt werden, so bezieht sich das auf Trennung beider Geschlechter beim Gottesdienste, deren schon oben Erwähnung geschehen ist. Gewöhnlich waren diese Thüren von dem besten und dauerhaftesten Holze, und es wurde auf ihre Verfertigung ein besonderer Fleiß gewendet. Man überzog sie oft mit Gold- und Silberblech, und verzierte sie im Geschmacke des Zeitalters. Auch gab es aus Erz gegossene Kirchthüren, worüber Fiorillo's Kunstgesch., und Rheinwald in v. Aufseß Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters 2. Jahrg. Nürnb. 1833 p. 67 ff., belehrende Nachrichten mittheilen. Sehr anziehend ist, was Augusti l. l. Thl. 11 p. 465 von einigen noch vorhandenen Kunstwerken der Art berichtet, wie sie von neuern Kunstkennern, z. B. v. Fr. Adelung, vom Domhr. Freih. v. Gudenau 1823 und 1827 in besondern Schriften sind geschildert und gewürdigt worden. Auch die Verzierungen und Inschriften, die auf diesen, recht eigentlich so zu nennenden Kunstwerken angebracht waren, sind in dogmatischer, historischer, topographischer und anderer Hinsicht nicht unwichtig. Noch verdienen einer Erwähnung

Die Fenster. — Schon in frühern Tagen finden wir die christlichen Versammlungsorte reichlich mit Fenstern versehen. Vielleicht nahm man hier den Tempel zu Jerusalem (1 Reg. 6, 4.) zum Muster, vielleicht auch die Arche Noah, womit man überhaupt gern die Kirche verglich (1 Mos. 6, 16. 8, 16.). Die gewöhnliche Annahme ist, daß die Glasfenster im III. Jahrhundert vorkommen, obgleich viele aus den Ueberresten von Herculanum auf einen noch frühern Ursprung schließen wollen. Gewiß ist, daß schon im VI. Jahrhundert in Frankreich die Kirchen allgemein Glasfenster, zum Theil von buntem und geschliffenem Glase hatten. Der im V. Jahrhundert lebende Dichter Venantius Fortunatus sagt von den Fenstern der Kathedralkirche zu Paris:

Prima capit radios vitreis oculata fenestris,
Artificisque manu clausit in arce diem.

Später erst nach dem VII. Jahrhundert finden wir diese Sitte auch in Deutschland. Die nach Plinius den Römern schon bekannte Glasmalerei mußte wohl einige Zeit ganz untergegangen seyn; denn wir finden erst am Anfange des XI. Jahrhunderts wieder Spuren davon. Seit

jener Zeit erreicht aber diese Kunst eine außerordentliche Vollkommenheit, und aus dem XV. und XVI. Jahrhundert giebt es eine Menge von Kirchenfenstern, welche sehr günstig für dergleichen Kunstfertigkeiten des Mittelalters sprechen. Vgl. besonders v. Aufseß Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters Jahrg. 1. Nürnb. 1832 p. 65 ff. In der Regel kann angenommen werden, daß man an den Kirchengebäuden nicht nur die meisten, sondern auch die größten Fenster anbrachte. In den Kirchen nach Gothischer Bauart ist gewöhnlich der Chor die eigentliche Lichtseite.

V) **Einweihung der Kirchen.** — Darunter versteht man die Bestimmung eines Gebäudes zum gottesdienstlichen Gebrauche, durch gewisse feierliche Gebete und Ceremonien. Auch diese Sitte war dem vorchristlichen jüdischen und heidnischen Alterthume nicht fremd. Schon in den Büchern Mosis (s. Genes. 28.) kommen solche Weihungen einzelner Orte vor, und Salomon's Tempelweihe war für ganz Israel 7 Tage lang ein herrliches Fest. 1 Reg. 8. Ps. 20. Nehem. 12, 27. Auch Heiden weihten ihre Haine und Götzentempel ein. Die Phönizier, Syrer, Griechen und Indier salbten die für heilig gehaltenen Steine oder Bilder mit Oel, und die Römer hielten ihre Dedicationsfeste. — Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Christen schon in den ersten drei Jahrhunderten ihre, dem öffentlichen Gottesdienste bestimmten, Gebäude religiös weihten, da sie mit dieser Sitte aus ihrer frühern Anbetungsweise bereits bekannt waren. Nur fehlen uns die Nachrichten darüber, weil diese Feierlichkeiten bei dem damaligen Drucke der Zeit nicht bekannt werden durften. Nur mit dem IV. Jahrhundert traten auch hier die historischen Beweise schärfer hervor. Vergl. Euseb. h. e. 10. 3. — Vit. Const. 4, 43. — Socrat. 1, 28. 2, 7. — Sozom. 2, 20. — Theodoret. 1, 31. — Besondere feierliche Weihungen der Art waren die der Kirche zu Jerusalem a. 335 — zu Antiochien 341. — Ambrosius in ep. 22. ad soror. Marcellin. nennt darum das Fest der Kirchenweihe antiquissimam et ubique receptam consuetudinem. Sieht man auf das Eigenthümliche dieser Feierlichkeit, so lassen sich folgende Puncte ausscheiden:

1) Die Weihung einer Kirche mußte jedesmal von dem Bischofe der Diöces, in welcher sie erbaut worden war, geschehen. S. Conc. Brac. I. (462) v. 37. Conc. Hiber. a. 450. c. 23. — Auch hat keine Kirche ohne Vorwissen des Bischofs erbaut werden dürfen. Conc. Chalced. c. 4. Jedoch hatte der Bischof auch nur das Recht in seiner Diöces, nicht aber in einer fremden die Kirche zu weihen. Conc. Arausic. c. 10. Aurel. 3, c. 15.

2) Die Art und Weise, wie die Kirchen geweiht wurden, geschah theils mit feierlichen Reden Euseb. 10. 3. — de vit. Const. 4, 45. — Gaudentii serm. 17. — mit Gebeten und mit feierlichem Gottesdienste Ambros. hort. ad virg. sub fin. — Auch durfte, bis eine Kirche geweiht war, kein Gottesdienst darin gehalten werden. Athanas. apol. 1. ad Constant., wiewohl einzelne Fälle hier eine Ausnahme machen. Diese anfangs sehr einfachen und zweckmäßigen Gebräuche hat jedoch die spätere Zeit, die sich so sehr in dem Gepränge mystisch-allegorischer Ceremonien gefiel, ungemein vermehrt. Dieß gilt namentlich von der römischen Kirche. Will man sich von dem sonderbaren Ritual dabei

belehren, so darf man nur den Art. Kirchenweihe in Grundmayr's Lexikon der katholischen Kirchengebräuche nachlesen.

3) Ist auch zu bemerken, wem die Kirchen geweiht zu werden pflegten, und wovon sie ihre eigenthümlichen Namen erhielten. Zunächst wurden sie Gott geweiht, und diese Weihe sah man als die Hauptsache an, da hingegen die besondern Namen von zufälligen Umständen abhängig waren. Besonders hat sich über diesen Gegenstand sehr klar ausgesprochen Augustin. contr. Faust. l. XX. c. 21., welche Stelle wir hier wegen ihrer Deutlichkeit im Auszuge mittheilen wollen. Nulli martyrum, sed ipsi deo sacrificamus, quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctor. corpor. adsistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi Petre, aut Paule, aut Cypriane, sed quid offertur, offertur Deo, qui martyres coronavit apud memorias eorum etc. Zuweilen erhielten die Kirchen ihre Namen von den Heiligen, über deren Gräbern sie erbaut waren. So erklärt unter andern Augustin. serm. de divers. die ecclesiam oder mensam Cypriani dadurch, daß er sagt: ibi cingebatur a persecutorib., ibi immolatus est. Nicht selten auch wurden die Kirchen von ihren Erbauern genannt, z. B. in Carthago die Kirchen des Faustus Florentius und Leontius. Es wird erzählt, daß Arcadius den Tempel Serapidis in eine Kirche verwandelt, und diese dann den Namen von ihm erhalten habe Zu Rom und Antiochien hatte man daher die Kirchen Constantius und Justinians. Oft erhielten die Kirchen auch ihre Benennungen von zufälligen Umständen des Ortes und der Zeit. Man nannte unter andern die zu Jerusalem 335 geweihte Kirche ἀνάστασις oder σταυρός, weil man von der Meinung ausging, daß sie an dem Orte der Auferstehung und Kreuzigung Jesu erbaut sei. Die Laterankirche zu Rom hat nach Hieron. ep. 30. ihren Namen von dem Palaste des Heiden Lateranus, welchen Nero hatte hinrichten lassen. In Antiochien hieß eine Kirche darum παλαιά, weil sie in der sogenannten Altstadt sich befand. — Auch eigenthümliche Umstände schufen gewisse Kirchennamen. So hieß in Carthago eine Kirche basilica restituta, weil sie den Arianern war wieder entrissen worden. Als später die Maria-Heiligen- und Engel-Verehrung Statt fand, erhielten davon zahllose Kirchen ihren Namen.

Uebrigens ist noch zu bemerken, daß keine Kirche erbaut und geweiht werden durfte, bevor nicht die nöthigen Fonds zur Unterhaltung derselben waren ausgemittelt worden. Justin. Nov. 67. c. 2., und in dem Conc. Bracar. III. c. 5. heißt es ausdrücklich: Unusquisque episcopor. meminerit, ut non prius dedicet ecclesiam aut basilicam, nisi antea dotem ecclesiae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmatum accipiat. Uebrigens konnte an jedem Wochentage diese Einweihung geschehen, so daß nicht ausschließend der Sonntag dazu bestimmt wurde. Auch wurde es hin und wieder gewöhnlich, das Andenken an die erste Weihung einer Kirche durch ein jährlich wiederkehrendes Fest zu feiern, woraus wohl unsre Dorfkirchweihfeste oder Kirchmessen entstanden sind.

VI) **Ehrenbezeigungen und Vorrechte der kirchlichen Gebäude.** — Für den Umstand, daß die frühern Christen die größte Hochachtung gegen die Orte ihrer gottesdienstlichen Versamm-

lungen hegten, sprechen die lautesten und mannigfaltigsten Beweise. Man kann sich dieß schon aus der Natur der Sache selbst erklären, wenn man sich erinnert, wie große Ehrfurcht Heiden und Juden theils gegen ihre Tempel in der Mehrzahl, theils gegen das einzige Heiligthum zu Jerusalem hegten. Cfr. Seneca natural. quaest. l. 7. c. 30. — Otho lexic. Rabinic. s. voc. cultus templi., und Wieners bibl. Realler. und d. Artt. Freistatt und Tempel. Gesetze der weltlichen Obrigkeit, so wie auch willkührliche Privatgebräuche vereinigten sich, um die äußere Ehrfurcht gegen Kirchen bemerkbar zu machen. Die dahin gehörigen Verordnungen sind meistens negativ und prohibitiv, und der Begriff der Profanation wird bald im weitern, bald im engern Sinne des Wortes genommen. Wir wollen das hierher Gehörige auf einige allgemeine Puncte zurückführen. Ueber das Asylrecht der Kirchen vergl. den besondern Artikel.

A) Die Kirchen und ihre Utensilien, Geräthe und dergleichen durften nicht verkauft, verpfändet oder mit Abgaben belegt werden; dieß ist die libertas und immunitas ecclesiae, welche oft gemißbraucht und häufig modificirt wurde. S. Walters Lehrbuch des Kirchenrechts §. 164. von den Vorrechten der geweihten Stätten. — Man findet übrigens im IV. Jahrhundert schon Spuren davon, daß auch die sogenannten vasa sacra mit der größten Ehrfurcht behandelt wurden, indem selbst Unterdiaconen dieselben nicht berühren durften. Conc. Laod. c. 21. — Conc. Agath. c. 66. Jedoch wurden im Nothfalle zuweilen Kirchengefäße verkauft, wie Socrat. h. e. l. 7. c. 21. und Theodoret l. 2, 27., und mehrere andere Stellen lehren.

B) Die Kirchen durften in der Regel nur zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt werden, indem man nicht verstattete, daß dieselben zu gerichtlichen Verhandlungen, zu Kaufs- und Verkaufslokalen, zu Eß- und Trinkgelagen (vgl. den Art. Agapen), zur Aufnahme und Bewirthung von Fremden, durften gebraucht werden.

C) Beim Eintreten in die Kirchen waren solche Observanzen nach und nach gewöhnlich, die von der größten Ehrfurcht gegen die Kirchengebäude zeigten. Dahin gehört

a) das Waschen der Hände vor dem Eintritte in die Kirchen. Daß es früh schon Statt fand, lehrt Tertull. de orat. c. 11., ob er sich gleich nicht günstig darüber erklärt. Uebrigens erwähnen noch auf eine beifällige Art dieser Sitte Euseb. h. e. l. X. c. 4. Socrat. 2. c. 38. und öfterer. Im Vorhofe oder am Eingange der Kirche war zu diesem Behufe ein Wasserbehältniß angebracht (*κρίνη*, *φρέαρ*, *κολυμβεῖον*, *φιάλη*, cisterna, malluvium, cantharus). Diese schon bei Juden und Heiden gewöhnliche Sitte erzeugte das spätere sogenannte Weihwasser.

b) Das Ausziehen der Schuhe scheint nur lokal und provinziell gewesen zu seyn, und hat wohl seinen Grund in den biblischen Stellen 2 Mos. 3, 5. Act. 7, 33. Dahin erklärt sich auch Bingh. Vol. III. p. 42. 43, indem er diese Sitte als vorherrschend bei den Christen in Abyssinien schildert.

c) Feldherren, hohe obrigkeitliche Personen, Könige und Kaiser, pflegten, ehe sie in die Kirchen eintraten, ihre Waffen, ihre Insignien, ihre Kronen abzulegen, und selbst die Wachen, von welchen sie umgeben waren, zu entlassen. Vgl. Chrysost. orat. post. redit. ab exilio. — Cod. Theodos. l. 9. tit. 45. leg. 4. Dieß ließ auch Julian bei den Götzentempeln nachahmen. Sozom. 5, 16.

d) Daß man die Thüren, Thürschwellen und Altäre küßte, wird als eine ziemlich alte Gewohnheit geschildert. Ambros. ep. 33. — Prudent. hym. 2. — Chrysostom. hom. 29. in 2 Cor. Dieß that man später auch an Bildern und heil. Geräthen.

D) Wie Bingh. l. l. p. 348. 49 zeigt, dienten die Kirchen nicht nur zur öffentlichen gemeinschaftlichen Gottesverehrung, sondern auch zur Privatandacht Einzelner. So soll nach Theodoret. l. 5. c. 24. der Kaiser Theodosius eine ganze Nacht vor einem kriegerischen Kampfe nahe bei seinem Feldlager gebetet haben. — Dasselbe wird von Alexander, Bischofe zu Constantinopel, während der arianischen Streitigkeiten, versichert, indem sich dieser mehrere Tage in die Kirche geschlossen, und immerwährend gegen Arius gebetet haben soll.

E) Ueberhaupt neigte sich die öffentliche und allgemeine Sitte zu einem stillen, feierlichen und anständigen Betragen während des Gottesdienstes und der Verwaltung der Sakramente hin. Bingham im 11. §. überschrieben: Publici mores in templo magnae reverentiae indices, erzählt mehrere hierher gehörige Beispiele. So habe Gregor von Nazianz von seiner Mutter erzählt, daß sie aus Ehrfurcht im Tempel nie gesprochen habe, außer wenn es gewisse formulae solennes forderten, die auch Laien nachsprechen mußten, daß sie ihren Rücken dem Altar nie zugekehrt, noch mit ihrem Speichel den Fußboden verunreinigt habe. In eben diesem §. erwähnt auch Bingham die willkührlich eingeführten Gebräuche beim öffentlichen Gottesdienste, das Stehen beim Gebete, die anständige Kleidung, das Kniebeugen, das Falten der Hände rc., überhaupt zweckte die ganze Kirchendisciplin darauf ab, Ruhe und anständiges Betragen in den gottesdienstlichen Versammlungen zu befördern. Vergl. Christ. Kortholti de sacris publicis debita cum reverentia praesentisque numinis metu colendis. Kilon. 1698. — Jo. Fabritii dissert. de reverentia erga sacra. Helmst. 1705. — Jo. H. Boehmer de sanctitate ecclesiar. Halae 1722. — Paul Gióngiossi a Pettyen de reverentia templ. eccles. N. T. Francof. ad Viadr. 1731. — Henr. Lynkeri dissert. de jurib. templor. Francof. 1698. — Ueber das hier zu nennende Asylrecht der Kirchen s. den besondern Art. B. I. p. 148.

VII) **Veränderungen, welche die Kirchengebäude, besonders in ihrem Innern, durch die Reformation erlitten, und wie sich der Geist unsrer Tage zu denselben verhält.** — Da sich die Protestanten ausdrücklich wider den Hauptbestandtheil der römisch-katholischen Liturgie, wider die Messe, erklärten, so mußten schon dadurch in dem Innern ihrer Kirchengebäude große Veränderungen vorgehen. Die vielen Altäre wurden überflüssig, Bilder und Bildsäulen der Heiligen sanken in der Achtung, weil die evangelischen Christen den Grundsatz aufstellten: Nur Gott allein gebühre die Ehre der Anbetung. Durch das veränderte Kirchenceremoniel verminderte sich auch die Zahl der Kirchendiener, und machte nur einen oder wenige Geistliche selbst an größern Kirchen nothwendig. Es mußten daher schon die frühern Kirchen, in denen man nach dem römischen Cultus Gottesdienst gehalten hatte, wenn sie zum alleinigen Gebrauch für Protestanten konnten benutzt werden, gewisse Veränderungen erleiden. Doch war hier der Uebergang noch unmerk-

licher in der evangelisch-lutherischen, als in der reformirten Kirche. Mit Recht sagt daher Flügge in seiner Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens 2r Thl. p. 245: „Das Innere der Kirchen durch die Reformation erlitt nur einige Veränderung. Sie wurden im Innern nur etwas einfacher. Die Bilder wurden reducirt, ohne ganz verworfen zu werden. Nur ein Hauptaltar blieb, weil es an diesem genug war, und die übrigen blieben ungebraucht stehen u. s. w." Daß sich dieß also verhielt, darf uns nicht wundern, wenn wir uns der ärgerlichen Auftritte der Carlstädtischen Bilderstürmerei und des Umstandes erinnern, daß auch die sächsischen Reformatoren nicht alles Sinnliche aus dem Gottesdienste verbannt wissen wollten. — Jedoch veränderte sich der Kirchenbau schon merklich, wenn neue lutherische Kirchen errichtet wurden. Noch mehr war aber dieß der Fall in den protestantischen Gemeinden der reformirten Kirchen, wo man besonders bei den Presbyterianern die Einfachheit bis zum Unanständigen trieb, wie sich dieß bei den Art. Altäre, Orgeln, Glocken, Thürme, Bilder und Verzierungen in den Kirchen ergeben wird. Daher bildete sich auch in der Geschichte der kirchlichen Baukunst mit der Reformation eine besondere Epoche. Vergl. besonders Bernh. Christ. Sturm von der Figur und Einrichtung protestantischer Kirchen. Hamb. 1712. — Grundzüge einer Theorie der Bauart protestantischer Kirchen von dem Baumeister L. Catel. Berlin 1815.

Forschen wir nun, wie sich der Geist der Zeit in unsern Tagen zu den Kirchengebäuden verhält, so ergiebt sich, daß er im Allgemeinen nur gerühmt werden muß. Kann unsre Zeit auch keine kühnen Bauwerke aufweisen, wie das Mittelalter in so vielen der noch jetzt bewunderten Münster und Domkirchen, so fehlt es doch auch jetzt nicht an Kirchengebäuden, die von zweckmäßiger Einrichtung, von Kunst und Geschmack zeugen. Eine große Zahl von Gemeinden in katholischen und protestantischen Ländern sucht eine Ehre darin, gut gebauete, reinliche und würdig verzierte Tempel zu haben. — Weniger, doch nicht durch ihre Schuld, ist dieß bei den griechisch-katholischen Christen des Morgenlandes der Fall. Die schönsten Kirchen entrissen die Muhamedaner dem christlichen Cultus, und die etwa noch geduldeten Kirchengebäude schildern Reisende mit wenig Ausnahme als kleine, armselige Gebäude. Auch sollen sie verhältnißmäßig selten seyn, wenn man die Gegenden nach Polen und Ungarn zu, so wie die Inseln ausnimmt. Freundlicher schon und würdiger gestalten sich die Kirchengebäude in den Ländern des griechischen Cultus, die dem russischen Scepter unterworfen sind. Hier fehlt es sogar nicht an einzelnen ausgezeichneten Bauwerken. — Am einfachsten sind die Kirchengebäude der Reformirten, und unter diesen wieder die der Presbyterianer, doch bemerkt Gemberg in seiner Schrift über die schottische Nationalkirche p. 115—17, daß man jetzt auch anfange, die religiösen Versammlungsorte in dem eigentlichen Kirchenstyle zu erbauen. — Die Episkopalkirche nähert sich hier mehr der lutherischen Ansicht. — Besonders verdient noch das Einfache und Reinliche der herrnhuthischen Bet- und Gemeindehäuser erwähnt zu werden, worüber man in Schulze's Schrift: Von der Entstehung und Einrichtung der evanlischen Brüdergemeinde p. 142 nähere Belehrung findet.

33.

Kirchliche Baukunst.

Gedrängte historische Uebersicht der wichtigsten Veränderungen derselben, vertheilt in folgende Zeiträume.

I. Erste Periode vom apostolischen Zeitalter bis Constantin den Großen. (Ein Zeitraum gegen 300 Jahre). II. Zweite Periode von Constantin dem Großen † 337 bis Justinian † 565 (ein Zeitraum über 200 Jahre). III. Dritte Periode von Justinian bis zum X. Jahrhundert (ein Zeitraum über 400 Jahre). IV. Vierte Periode XI. und XII. Jahrhundert. (Wiederaufleben und Vervollkommnung der christlichen Kunst.) V. Fünfte Periode. Das dreizehnte Jahrhundert als der Culminationspunct der christlichen Baukunst. VI. Sechste Periode XVI. Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. (Die deutsche Kunst verliert ihr Ansehen, und wird von der antiken verdrängt, die aus ihrem Grabe hervorsteigt.)

L i t e r a t u r. Allgemeinere Werke. Augusti's Denkwürdigkeiten rc. 11r Thl. p. 338 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen 3r Thl. c. 4. p. 177 ff. — Binterim's. Denkwürdigkeiten der kathol. Kirche 4r B. 1. Thl. p. 1—162. — Winke über Baukunst überhaupt und altdeutsche, gothische Baukunst insbesondere. C. L. Stieglitz Geschichte der Baukunst 1827. III. Abth. p. 305. — Ejusd. Beiträge zur Geschichte der Ausbildung der Baukunst, nebst erläuternden Beilagen und 25 Steinzeichnungen 2 Theile. Leipz. 1834. — Ejusd. von altdeutscher Baukunst. Leipz. 1820. 8. — G. Mollers Denkmäler der Baukunst Heft I—XX. Darmstadt 1815—29. Fol. — Boisserée Denkmäler der deutschen Baukunst am Niederrhein von VII—XIII. Jahrh. München 1832 ff. b. j. 12 Lief. Fol. — Dom. Quaglio Denkmale der Baukunst des Mittelalters im Königr. Baiern. — J. G. Büschings Versuch einer Einleitung in die Geschichte der altdeutschen Baukunst. Breslau 1821. — Desselben Reise durch einige Münster des nördlichen Deutschlands. — Costenoble, über altdeutsche Architectur und deren Ursprung, mit Kpfrn. — C. Fr. v. Wiebekings theoretisch-praktische Baukunst durch Geschichte und Beschreibung der merkwürdigsten antiken Baudenkmale und ihre genaue Abbildung erläutert Thl. I. IV. Mün=

chen 1821—26. 4., mit vielen Kpfrn. und Grundrissen in Fol. — Nolten archäol. Beschreibung der Münsterkirche zu Aachen. — Beschreibung des Straßburger künstl. Münsters und dessen Thurms. Straßb. 1785. 5. Ausg. — Fr. Werner der Dom von Mainz und s. Denkmäler 1. Thl. Mainz 1827. — A. C. D. H... historische Beschreibung der berühmten hohen Erzdomkirche zu Cöln. Cöln 1821. — C. F. Lipsius über das Alterth. und die Stifter des Doms zu Naumburg 1822. — Nellers Beschreibung der bischöfl. Grabdenkmäler in der Domkirche zu Bamberg. Nürnberg 1827. — Whewell Architectural notes on german churcher. Cambr. 1830. 8. — F. Tzschischka der Stephansdom zu Wien. Wien 1832. — Zu den einzelnen kürzern Aufsätzen über kirchl. Baukunst, die nicht ohne Interesse sind, gehören: Hellers Kunstnachrichten rc. 2r Jahrg. 1. Hft. 1826. Bamberg auf Kosten des Herausgeb. — Encyklopädie von Ersch und Gruber 8r Thl. Art. Baukunst (von Stieglitz, sehr belehrend).

I) Erster Zeitraum vom apostolischen Zeitalter bis Constantin den Großen. — Für diese Periode stellt sich die von uns im Art. Kirchengebäude Nr. I. aufgeworfene und beurtheilte Frage heraus: ob dieser Zeitraum bereits eigentlich so zu nennende Kirchen gehabt habe? — Um mehrerer Gründe willen haben wir dort l. l. bejahend auf diese Frage geantwortet. Wir fügen, um das dort Gesagte in seiner Beweiskraft zu bestärken, nur noch Folgendes hinzu: Eusebius in seiner Kirchengeschichte VIII. c. 13. rühmt von dem Constantius Chlorus, dem Vater Constantins des Großen: *μήτε τῶν ἐκκλησιῶν τοὺς οἴκους καθελών*, eine Aeußerung, die keinen Sinn haben würde, wenn es nicht im Zeitalter des Constantius Chlorus Kirchengebäude bereits gegeben hätte. Daß in dieser Periode zu Rom schon über 40 große Kirchen existirten, bezeugt Optatus Milev. de schism. Donatist. l. II. c. 4. p. 26. ed. Oberth., wo er das Vorgeben der Donatisten, daß sie gleich anfangs in Rom eine günstige Aufnahme gefunden, und eine große Gemeinde gebildet hätten, bestreitet, und daß ihre Gesellschaft nur sehr klein gewesen sei, behauptet. Non enim grex, heißt es hier, aut populus appellandi fuerant pauci, qui **inter quadraginta et quod excurrit Basilicas**, locum, ubi colligerent, non habebant. Sic speluncam quandam foris a civitate, cratibus sepserunt, ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent, unde Montenses appellati sunt. — Hier haben wir blos in Rom über 40 katholische Kirchen, welche den Namen Basilicae führen, und den armseligen Winkelversammlungen der schismatischen Donatisten entgegengesetzt werden. Wie reimt sich dieß mit der Behauptung, daß die Christen vor dem III. Jahrhundert keine Kirchen gehabt hätten? Doch die jetzt angeführte Stelle aus Optatus Milev. ist auch darum nicht unwichtig, weil sie uns wenigstens im Allgemeinen einen Schluß auf die Kirchengebäude machen läßt, wie sie ungefähr damals in den größern Städten des Römerreichs mochten beschaffen seyn. Sie werden Basilicae genannt. Nach den Nachrichten, welche römische Schriftsteller von den Basiliken ertheilen, waren es öffentliche, mit königlicher Pracht aufgeführte Gebäude in Rom (eigentlich Stoa basilica). Nach dem dritten punischen Kriege, als der Luxus überhand nahm, wurden diese Basiliken zuerst erbaut. Sie

dienten zum öffentlichen Gebrauche als Plätze zu Gerichtssälen, Auditorien, Versammlungen der schönen und gelehrten Welt, ingleichen zum Auslegen der feinsten und elegantesten Waaren. Ihre Bauart war meist die eines länglichen Vierecks mit Säulengängen. — Tragen wir nun dieß Bild der römischen Basiliken auf christliche Kirchengebäude über, so müssen diese wenigstens große, geräumige Gebäude gewesen seyn, die der Kunst, und, wo es möglich war, auch nicht der Pracht gänzlich ermangelten. Es läßt sich darum die Behauptung mancher kirchlicher Archäologen, als lasse das, was man von Kirchengebäuden vor Constantin kenne, nur auf Seltenheit, Verborgenheit und Aermlichkeit schließen, mit dem zeither Gesagten vielleicht so vereinigen, daß die christlichen Kirchengebäude in Rom und Nikomedien u. a. O. Basiliken genannt, wirklich ansehnliche Gebäude waren; die Kirchen aber in kleinern Städten und auf dem Lande nur selten, und dann auch klein waren, so wie es etwa nur das Lokalbedürfniß forderte, und die Vermögensumstände der frühern Christen erlaubten.

II) **Von Constantin dem Großen bis auf Justinian, ein Zeitraum von etwas mehr als 200 Jahren.** — Wie Constantins Uebertritt zum Christenthume überhaupt in der christlichen Kirchengeschichte Epoche macht, so hatte er auch auf Kirchenbau im allgemeinen und kirchliche Baukunst insbesondere einen wichtigen Einfluß. Die wesentlichen Eigenthümlichkeiten und Veränderungen in Absicht auf kirchliche Baukunst dürften in dieser Periode folgende seyn:

1) **Die Kunst überhaupt, jedoch vorzüglich die Baukunst, wanderte mit Constantin von Rom nach Byzanz aus.** Sobald nämlich Constantin seine kaiserliche Residenz dahin verlegt hatte, und die christliche Religion zur Staatsreligion erhoben wurde, war der Verfall des römischen Reichs, und mithin der Kunst, auch ausgesprochen. Was noch mehr denselben mit Riesenschritten herbeiführte, war, daß man alte Gebäude abbrach, und aus deren Trümmern neue erschuf. Viele herrliche römische Werke kamen selbst nach dem neuen morgenländischen Kaisersitz, um dort zu neuen Bauwerken verwendet zu werden, welches zum Theil mit großer Geschmacklosigkeit geschah. Der größten Veränderung mußte natürlich der Kirchenbau unterliegen, denn zu dem christlichen Ritus paßten nicht mehr die römischen Tempel, wie sogleich weiter unten gezeigt werden wird. Wenn von nun an die kirchliche Baukunst im Oriente geübt und ausgebildet wird, so thut in dieser Beziehung Constantin für Rom wenig oder nichts. — Zwar bietet Ciampini in seiner Schrift: de sacr. aedificiis a Constantino M. exstructis (Rom 1663) viele Kunst auf, um die berühmtesten Kirchen Roms (d. h. die noch jetzt daselbst befindlichen), als constantinische Stiftungen darzustellen; allein es fehlt seinen Hypothesen und Combinationen an innerer und äußerer Wahrscheinlichkeit. Aber auch andere italienische Schriftsteller, z. B. Cäsar Rasponi (de Basil. et Par. Lateran.), Fontana (il templo Vaticano e sua origine), Binius u. a. gewähren keine größere Zuverlässigkeit. Sie berufen sich auf die Angaben des römischen Bischofs Sylvester in dem Pontificale Damasi. Diese aber sind eben so unsicher, wie die Nachrichten über Constantins Schenkung und Taufe durch Sylvester u. s. w.

Es gehört hierher die Erzählung von dem Palaste des Lateranus, welchen Constantin dem Sylvester geschenkt, und daneben eine Kirche, welche zu Ehren des Erbauers Constantiana geheißen, nebst Baptisterium (dem heil. Johannes geweiht), erbaut haben soll. Dasselbe wird von der vaticanischen und Peterskirche, von der Kirche des heil. Paulus, Marcellinus, Chrysogenus, Sebastian und Laurentius, der heil. Agnes, Sabina, Maria in ara coeli, behauptet, aber nicht bewiesen. — Die Verhältnisse zwischen Constantin und der Stadt Rom waren zu ungünstig, als daß eine solche Vorliebe und Auszeichnung, wie in Ansehung Jerusalems, Antiochien's und Constantinopels einige Wahrscheinlichkeit hätte. Weit eher läßt sich ein höheres Alter wahrscheinlich machen. Denn nach Optat. Milevit. (s. die oben angeführte Stelle) hatte Rom in dieser Periode schon über 40 Basiliken. Auch ergiebt sich aus dem Edikte der Kaiser Valentinianus, Theodosius und Arcadius, in Baronii Annal. a. 386, daß die Paulskirche in Rom schon lange vor Constantin existiren mußte, da sie am Ende des IV. Jahrhunderts schon als ein altes, verfallenes Gebäude beschrieben wird. Nach dieser Analogie versteht es sich übrigens von selbst, daß dieses höhere Alter nicht den jetzigen Kirchen, deren Structur und Einrichtung ein viel späteres Zeitalter beurkundet, zuzuschreiben ist. Es würde nicht wohl zu erklären seyn, warum man gerade bei Constantin stehen bleibt, und nicht lieber ein höheres Alterthum in Anspruch nimmt, wenn nicht in der berüchtigten Schenkung und Taufe Constantins ein dem römischen Interesse zusagender Erklärungsgrund zu suchen wäre. — Eine andere, diesem Zeitraume angehörige, Bemerkung dürfte seyn:

2) **Constantin der Große ist in mehr als einer Hinsicht Beförderer des Kirchenbaues, und darum auch der kirchlichen Baukunst, und zwar schon dadurch,**

a) **daß er gestattete, heidnische Tempel oder andere größere oder geräumige öffentliche Gebäude in Kirchen umzuwandeln.** Nachrichten von solchen Umwandlungen finden wir unter andern in Socrat. h. e. l. IV. c. 24. Evagr. h. e. l. I. c. 16. — Cod. Theodos. XVI. tit. 10. l. 16. 19. 25 u. a. Es würde aber ein großer Irrthum seyn, wenn man sich jeden heidnischen Tempel als geeignet zum christlichen Gebrauche denken wollte. Nur von wenigen Göttertempeln galt dieß, und von andern größern öffentlichen Gebäuden, als Basiliken, Palatien und Curien. Die heidnischen Tempel waren nicht immer ansehnliche große Gebäude, und brauchten es nicht zu seyn, weil sie keineswegs bestimmt waren, die Volksmenge (*δημόσια*) in sich aufzunehmen, sondern blos die *ἀγάλματα* und *σημεῖα* (Signa, Statuae) die *ἀναθήματα*, die *βωμούς*, vasa sacra, und die den Dienst versehenden *ἱερεῖς καὶ ὑπηρέτας*. Das Volk pflegte sich bei Festen, Opfern und Orakeln nicht in den Tempeln, sondern in den Umkreisen derselben zu versammeln. Der christliche Cultus aber erforderte, da er ein *κήρυγμα τοῦ λόγου* und eine *θρησκεία* oder *λατρεία λογική* seyn, und in einer unmittelbaren Einwirkung auf die Gläubigen bestehen sollte, eine gegenwärtige, theilnehmende und mitwirkende Menge. Dieß wird von Augusti Thl. 11. p. 350 besonders in der Anmerkung p. 349. 50 recht gut gezeigt.

Wenn darum unter Constantius, Theodosius dem Großen und seinen Söhnen die meisten heidnischen Tempel verbrannt und zerstört wurden, so geschah dieß freilich aus dem Wiedervergeltungsrechte und aus Fanatismus. Allein jedenfalls hatte auch die Ueberzeugung von der Unbrauchbarkeit dieser Gebäude zu christlichen Zwecken viel Antheil an diesem Verfahren. Ganz anders verhielt es sich daher mit den Basiliken, Palatien und Curien, und daher finden wir auch, daß diese vorzugsweise für den christlichen Gottesdienst bestimmt, und mit wenigen Kosten und Mühe eingerichtet wurden. Vergl. Gutensohn und Knapp: Denkmäler der christlichen Religion, oder Sammlung der ältesten christlichen Kirchen vom IV. bis XIII. Jahrhundert. — Die Verdienste Constantin des Großen stellen sich aber in Absicht auf den von uns besprochenen Gegenstand noch deutlicher heraus,

b) **durch die von ihm selbst erbauten Kirchen.** Dergleichen wurden von ihm und seiner Mutter Helena mit großer Pracht zu Jerusalem, Bethlehem, Nikomedien, Antiochien, Mamre, Heliopolis und Byzanz oder Constantinopel erbaut. Mit besonderer Vorliebe berichtet Eusebius diese Verdienste Constantins um den Kirchenbau. Euseb. vita Const. M. l. III. c. 25—40—41—43—48. 50. 51. 58. l. IV. c. 43—46—58—60. Am ausführlichsten ist die Beschreibung des *μαρτύριον* oder der *ἐκκλησία τῆς τοῦ Σωτῆρος ἀναστάσεως*, welche Eusebius auch *σωτήριον νικῆς* (victoriam salutarem s. tropaeam victoriae), und *καινὴν, καὶ νέαν ἱερουσαλὴμ* nennt. Mit großer Umständlichkeit (c. 25—40.) wird Größe und Umfang, Vorhof, Säulenordnung, Dach, Thüren, Verzierungen u. s. w. angegeben. Auf eine ähnliche Art wird auch die zu Constantinopel erbaute Apostelkirche (*τὸ μαρτύριον ἐπὶ μνήμη τῶν Ἀποστόλων*), in welcher sich der Kaiser selbst ein Grabmal (*λάρνακα*) errichten ließ, beschrieben. Einen gehaltreichen Commentar darüber findet man in folgenden beiden Abhandlungen: Jo. Ciampini de sacris aedificiis a Const. M. exstructis. Rom. 1693, und E. F. Wernsdorf historia templi Constantiniani propter resurrectionis Christi locum exstructi. Viteb. 1770. Ejusd. de templi Constantiniani — solemni dedicatione ibid. 1770. 4. — Und doch haben Sokrates h. e. I. c. 16. 43. Sozom. h. e. l. VII. c. 30. noch andere Kirchen Constantins und seiner Mutter erwähnt, namentlich die Kirche zu Constantinopel, welche bald *Σοφία* bald *Εἰρήνη* genannt wird, und worüber die Gelehrten verschiedener Meinung sind, ob es nur eine oder zwei verschiedene Kirchen waren. Ciampini l. l. c. XXIII. XXIV. XXVII. c. LIX. — Fragt man nun, was in dieser Zeit für ein Baustyl vorherrschte, so kann man allerdings im Allgemeinen annehmen, der altgriechisch-römische, jedoch mit mancherlei Abweichungen und selbst Ausartungen. Wie die Griechen in Künsten und Wissenschaften immer die Lehrer der Römer waren, so waren sie es auch in der Baukunst. Die Glanzperioden der Baukunst, die man die griechisch-römische nennen kann, war unter Sulla, Cäsar und Augustus. Indeß verfiel die griechisch-römische Kunst bald wieder in den darauf folgenden Jahrhunderten; denn sie wurde nur zu oft gezwungen dem Geiste der Zeit und der Mode zu dienen. Ueberhäufung der Zierathen nahm überhand, und das Gefühl der Nothwendigkeit, dieselben wegzulassen, oder zu vermin-

dern, brachte jene an das Rohe grenzende Einfachheit hervor, die unter Constantin dem Großen herrschte, und bewies, daß die Kunst schon sehr verfallen war. Nach Constantin erhielt sich zwar die Baukunst noch einige Zeit lang, bis im Morgenlande mit der byzantinischen oder neugriechischen, von welcher bald die Rede seyn wird, eine neue Periode begann. — Um unsern Lesern eine, wenn auch nur unvollkommene, Vorstellung von den so gepriesenen Tempelbauten Constantins des Großen zu geben, wollen wir eine Beschreibung der Grabeskirche zu Jerusalem geben, wie sie im Leben Constantins III. 24, und in Cyrills Catechesen zu finden ist.

Constantins Blick wendete sich zuerst nach jener Stadt hin, wo der Stifter des Christenthums gestorben, und wieder aus dem Grabe hervorgegangen war. Dieses Grab Jesu war schon in frühern Zeiten, gleich den Ruhestätten der Märtyrer und anderer Glaubenshelden von den Christen oft besucht, und für einen besonders heiligen Ort gehalten worden. Als die Heiden dieß bemerkt hatten, verschütteten sie die Felsenhöhle, und häuften große Massen Schutt darüber, bauten auch einen Tempel der Venus daselbst hin, damit jeder, welcher diesen Ort besuchte, dieser Göttin seine Verehrung darzubringen schien. — Constantin ließ den Schutt, welcher das Grab bedeckte, gänzlich hinwegräumen, und den Tempel der Venus niederreißen. Hierauf führte er seinen schon längst gefaßten Entschluß aus, und traf Anstalt, ein prachtvolles Gebäude, zum Denkmale seiner Größe, wie Eusebius sagt, und zur Ehre des Christenthums auf derselben Stelle zu errichten. — Zu diesem Endzwecke schrieb er selbst an den damaligen Bischof von Jerusalem, Makarius, und übertrug ihm, so wie dem Präfecten Dracilianus, die Oberaufsicht über den Bau, indem er blos im Allgemeinen den Plan angab, wie er das Werk ausgeführt zu sehen wünschte, damit es glänzend und herrlich dastehe. Die Felsenhöhle, in welcher Jesus gelegen, wurde daher mit prächtigen Säulen geziert und auf sonstige Weise ausgeschmückt. Außerhalb derselben pflasterte man einen großen Platz mit besonders schönen Steinen, und umgab ihn von drei Seiten mit langen Säulengängen.

Zur Seite der Höhle gegen Morgen zu wurde dann das Kirchengebäude selbst errichtet. Schade, daß Eusebius nicht die Verhältnisse desselben in Hinsicht der Länge, Breite und Höhe angegeben hat, dafür gefällt er sich in den pomphaften Ausdrücken: „unermeßlich und unendlich,“ welche er bei dieser Gelegenheit braucht, um die Größe zu beschreiben. Die innern Wände waren mit einer Art vielfarbigen Marmors überzogen, die äußern aber bestanden aus schönen Reihen geglätteter Steine, welche ganz das Ansehen des Marmors hatten. Das Dach war mit Blei gedeckt, um es dadurch gegen den Einfluß der Witterung zu sichern. Die obere Decke bestand aus Täfelchen durch künstliches Schnitzwerk verbunden, welches mit glänzendem Golde überzogen war, und durch seine Helle und den Wiederschein des Lichtes den Glanz des Tempels vermehrte. Zu beiden Seiten des Tempels waren zwei Gänge angebracht, deren Bogen von Golde glänzten. Drei Thüren an der Morgenseite dienten dem Volke zum Eingange, welches dann eine Wölbung, anzusehen wie die Halbkugel des Himmels, vor sich hatte. Diese Wölbung wurde nach der Zahl der Apostel von

12 Säulen gestützt, die im Kreise gestellt waren. Auf diese Weise wurde das innere Heiligthum gebildet. Vor dem Eingange war der Vorhof und der Säulengang, an dessen Ende sich ein Thor befand, das auf die Straße nach dem Markte hinführte. — Diese Grabeskirche war ganz nach dem Vorbilde der heidnischen Tempel errichtet, welches aus der Bauart sowohl, als aus den goldenen Verzierungen hervorgeht. Zu bedauern ist es übrigens, daß eine besondere Schrift des Eusebius über die Größe und Pracht dieses Gebäudes, deren er selbst im Leben Constantins IV. 45 und 46 Erwähnung thut, im Laufe der Zeiten verloren gegangen ist; wir würden wahrscheinlich manche Nachrichten über die einzelnen Theile und Geräthschaften der Kirchen jener Zeit darin finden. Es dürfte nicht uninteressant seyn, beiläufig das Schicksal dieser Kirche im Laufe der christlichen Zeit zu überschauen. Zu Anfange des VII. Jahrhunderts wurde dieser Grabestempel von dem Perserkönige Cosroes verbrannt, dann wieder hergestellt. Von dem Kalifen Heguen im XI. Jahrhundert wurde er gänzlich zerstört, von dem Kaiser Constantinus Monomachus aber wieder aufgebaut. Die Saracenen verwüsteten ihn aufs neue, und Gottfried von Bouillon stellte ihn wieder her. Nach der Einnahme Jerusalems gerieth er in Verfall, indem er nur durch die frommen Beiträge der Pilgrime erhalten wurde. 1555 ließ ihn Julius III. wieder herstellen, bis er endlich vor einigen Jahren durch eine Feuersbrunst fast gänzlich zu Grunde ging. — Eine andere wesentliche Bemerkung, die dieser Periode angehört, ist

3) **daß in ihr der Sturz des Heidenthums vollendet wurde.** Hier ist besonders die Regierungszeit Theodosius des Großen und seiner Söhne merkwürdig; denn jetzt sank das Heidenthum immer mehr, und die ihm nun zu Theil werdende Benennung Paganismus, Dorfreligion, bezeichnete die völlige Herrschaft des Christenthums als Staatsreligion, und deutete an, daß das Heidenthum aus den größern Städten, und selbst aus Rom, wo es sich am längsten erhalten hatte (wie Symmachus unter andern bezeugt), nunmehr verschwunden sei. Auch dieser Umstand hat auf die Kirchengebäude einen nicht unwichtigen Einfluß. Zwar dauert jetzt das Zerstören der Heidentempel noch fort, denn Theodosius der Große wird mehr als Tempelzerstörer, denn als Kirchenerbauer geschildert. Allein die wachsende Zahl der Christen machte eine Mehrzahl von Kirchen nöthig, und daraus erklärt sich, wie in dieser Zeit die Erscheinung sich herausstellt, daß heidnische Tempel nicht mehr ohne Ausnahme zerstört wurden, sondern daß man blos die Altäre, Statuen, Bilder und Vasa sacra daraus entfernte. Die Gebäude wurden, so weit sie dazu tauglich waren, für den christlichen Gottesdienst geweiht und gereinigt (ἐγκαίνια), und durch das Signum crucis als christliches Eigenthum (τίτλος) bezeichnet (Conlocatione venerandi relig. christ. Signi expiari praecipimus. Cod. Theodos. l. XVI. tit. 10. l. 25.). Zugleich erhielt eine solche Kirche einen neuen Namen, und dieß ist es, was vorzugsweise dedicatio genannt wird. Nach Evagr. h. e. l. I. c. 16. verwandelte Theodosius d. J. das Τυχαῖον (Templum fortunae) zu Antiochien in eine dem heil. Märtyrer Ignatius gewidmete Kirche. Nach Sozom. h. e. l. VII. c. 15. wurde der vom Kaiser Arcadius geschenkte Tempel des Dionysius zu Alexandrien für den christlichen Cultus eingerichtet,

eben so wie der daselbst befindliche Serapistempel, welcher übrigens den Namen des Kaisers erhielt. (Ἀρκαδίου τοῦ βασιλέως ἐπώνυμον.) — Aus dem zeither Gesagten ergiebt sich nun, was den kirchlichen Baustyl betrifft, daß die altgriechisch=römische Form mit einigen Veränderungen auch nach Constantin längere Zeit üblich blieb.

Jedoch ist der römische Kaiser, mit welchem wir die zweite Periode geschlossen haben, in mehr als einer Hinsicht merkwürdig. Vom Zeitalter Justinians an bildete sich in der Hauptstadt dieses Reichs und in den angrenzenden Ländern eine neue Schule der Kunst, welche aus den Trümmern der griechischen und römischen entstanden ist. Sie wurde von Künstlern begründet, welche Italien verließen, wo jetzt mehr zerstört als gebaut wurde. Ihr Streben ging nicht auf das Schöne, wofür sie weniger Sinn hatten, als ihre Vorfahren, sondern mehr auf das Dauerhafte. Das Charakteristische dieser neugriechisch=byzantinischen Bauart ist Stärke und Einfachheit, und überall ist die Anordnung des Halbkreisbogens sichtbar. Italien, das Land der Wissenschaften, lag darnieder durch die häufigen Einfälle der Gothen und ihre Nachfolger; nur eine kurze Morgenröthe erschien mit Theodorich, dem Könige der Ostgothen, welcher viele Liebe für Künste und Wissenschaften hatte. Gleich nach Eroberung Italiens ließ er Befehle zur Erhaltung der Kunstwerke ergehen, führte selbst mehrere neue Gebäude auf, besonders zu Ravenna, welches er zu seinem Wohnsitze wählte. Künstler aus Griechenland wurden gerufen, um seine riesenhaften Gedanken auszuführen. Wer erinnert sich nicht an die berühmte Rotunda in Ravenna, deren Kuppel aus einem Stein von 38 Fuß im Durchmesser und 15 Fuß Dicke erbaut worden ist? Diese steht gewiß wenigen ägyptischen Werken nach. Der Gedanke kam wahrscheinlich von den kolossalen Ideen orientalischer Baumeister her. In diesem jetzt gothischen Reiche fing man an die Gebäude mehr zu verzieren, als in den byzantinischen, und die Italiener nannten diese Gebäude nach ihrer Ansicht, welche nicht mit den Regeln der Kunst übereinstimmten, die gothischen, welcher Name später von dem reindeutschen Styl gebraucht wurde. Wären die Gothen länger im Besitze Italiens geblieben, und hätten sie mehrere Regenten gehabt, wie Theodorich, so wären die Künste und Wissenschaften wieder auf ihre vorige Stufe gekommen. Sobald die Longobarden die Oberhand erlangten, welche Italien von 568 — 774 besaßen, hatten die Künste und Wissenschaften gleiches Schicksal. Sie waren wohl gebildeter, als die ersten, baueten auch Mehreres, doch blieb der Geschmack derselbe; nur bei Verzierungen nimmt man Veränderungen wahr, und überall herrscht der neugriechische, byzantinische Styl vor.

Das Charakteristische desselben war ungefähr Folgendes: Die Hauptform der Kirchen bildete mit minderer oder größerer Abweichung diejenige eines Kreuzes. Doch müssen hier zwei Kreuzesformen unterschieden werden; nämlich die griechische mit vier gleichen Schenkeln, und die lateinische, wo der vordere eine viel größere Länge hatte, als die übrigen. Das erste war mehr in dem Morgenlande gebräuchlich, nämlich bei dem griechischen Cultus, das andere in dem Abendlande bei dem lateinischen. Letzteres mag diese Grundform gewählt haben, weil man die langen viereckigen Basiliken benutzte, und nur Flügel anzu=

setzen brauchte. Doch fand man auch in dem Abendlande einige Kirchen mit dem griechischen Kreuze, z. B. die Marienkirche auf dem Marienberge bei Brandenburg, erbaut von Heinrich V. 927.

Da der Hochaltar immer die Hauptsache in einer christlichen Kirche ausmacht, so wurde von den Bewohnern sowohl des Morgen- als des Abendlandes zu seinem Standorte die Mitte des Kreuzes gewählt. Später setzte man den Altar mehr in den Kopf desselben zurück, dessen Stamm das Schiff und die Querbalken die Seitenflügel waren. Auf den beiden Seiten des Schiffes baute man Gänge, die aber viel niedriger waren. Diese standen entweder frei, oder waren mit demselben verbunden, hatten aber meistens eine eigene Bedachung.

Der Chor war gewöhnlich halbkreisförmig, und bei mehrern Kirchen wurde unter demselben eine unterirdische Capelle angebracht, weshalb er auch höher war, als das Uebrige der Kirche. Diesen Satz bestätigt gleich der Bamberger Dom. Die dicken Mauern, in welchen sich keine oder nur sehr wenige Strebepfeiler zeigen, sind sowohl im Innern als von Außen ohne Verzierung. Die einzigen, welche man von Außen antrifft, sind eine Reihe halbcirkelrunder Bogen, und immer unter Simswerken angebracht, wie der Fall bei den Domkirchen zu Bamberg, Worms und Speier ist. In dem obern äußern Theile der Gebäude sind meistens kleine, in der Mauerdicke angebrachte Säulengänge, wie der Dom zu Worms, Speier und in Bamberg, St. Castor zu Coblenz beweisen. Freistehende Säulen finden sich seltener, als schwere Pfeiler mit angesetzten Halbsäulen. Sie mußten von solchem Umfange seyn, weil sie keine hölzerne, sondern steinerne, auf Gewölben ruhende Decken zu tragen hatten. Die Säulenknäufe erhielten die mannigfaltigsten Verzierungen aus dem Pflanzen- und Thierreiche. Das Hauptmerkmal der in diesem Style gebauten Kirchen ist, daß man überall den Halbkreisbogen vorherrschend findet, und die Aufrisse zeigen hinlänglich, daß er in allen Fenstern, Thüren, Bogengängen anzutreffen ist. Dieser Styl, welcher von einigen nur der Rundbogenstyl genannt wird, eignete sich mehr für das südliche Klima, als für das nördliche; besonders waren für letzteres die flachen Dächer nicht ganz zweckmäßig, weil der Schnee länger darauf ruhete.

Dieser neugriechisch-byzantinische Styl dauerte mit einigen Modificationen, wie wir bald sehen werden, bis zu der Zeit fort, wo sich der rein deutsche Styl bildete, und in diesem Geiste wurde schon von dem größten kaiserlichen Baumeister gebaut, von Justinian I., mit dem wir diese Periode geschlossen haben. Es muß also von ihm noch mit einigen Worten die Rede seyn. — Dieser Kaiser erbaute zu Ehren der heil. Jungfrau, der Apostel, Märtyrer und Heiligen so viele große, schöne und prachtvolle Kirchen, daß nach dem Urtheile des Geschichtschreibers Procopius (de aedificiis Justin. l. I. c. 3.) jede einzelne dieser Kirchen die Vermuthung unterstützen konnte, als habe er die ganze Sorgfalt seiner langen Regierung (vom J. 527—565) blos darauf verwendet. Als den Culminationspunct seiner Kunstunternehmungen kann man die Sophienkirche zu Constantinopel betrachten. Sie war, wie schon oben erwähnt, von dem Kaiser Constantin erbaut worden, doch erhielt sie durch Erdbeben einen beträchtlichen Schaden, welcher durch dessen Sohn Constantius wieder ausgebessert wurde, der sie

zugleich erweiterte und verschönerte. In der Folge zündeten die Anhänger des Chrysostomus bei dem großen Volksaufstande, den dessen Verbannung verursachte, die Kirche aus Rache gegen den Kaiser und die Kaiserin an, wodurch ein großer Theil derselben in Flammen aufging. Früher schon unter der Regierung des Theodosius I., und unter dessen Sohne Arkadius hatten ihr Feuersbrünste ebenfalls beträchtlichen Schaden zugefügt. Endlich wurde sie durch einen Brand, der bei einem Aufruhre entstanden war, und der einen großen Theil der Stadt verzehrte, gänzlich zerstört.

Der Kaiser Justinian faßte daher den Entschluß, um seine Regierung durch einen großen Bau zu verherrlichen, die Sophienkirche ganz neu aufzuführen. Als sie vollendet und eingeweiht war, stürzte die Kuppel ein, und riß fast das ganze Hintertheil des Gebäudes mit sich nieder. Justinian ließ aber dieselbe wieder aufbauen und noch höher wölben als vorher, indem er ihr zugleich vier große gemauerte Pfeiler zum Stützpuncte gab, ungefähr gleich denen der Peterskirche in Rom. In Schöne's Geschichtsforschungen 3r Thl. findet sich am Ende ein Grundriß dieser berühmten Sophienkirche. Den Eingang machte ein Porticus oder Säulengang. Dieser bildete, indem er einen großen Raum einschloß, den Vorhof (αὐλή). In demselben stand die Bildsäule des Kaisers Justinian, und früher schon die des Kaisers Theodosius des Großen, welche aber umgestürzt war, und deshalb weggeschafft wurde. Auf der andern Seite befand sich ein großes Becken von Jaspis, dem aus einem Löwenrachen lebendiges Wasser zugeführt wurde, wovon er auch den Namen λεοντάριον erhielt. Mit dem Wasser wusch sich das Volk vor dem Eintritte die Hände und das Gesicht; auch schrieb man ihm die Kraft zu, daß es nicht in Fäulniß übergehe, und gegen Krankheiten als Heilmittel diene, wenn es besonders in der Epiphaniasnacht geschöpft werde.

Der Weg, der zu dem Gebäude führte, hieß πρόπυλον, oder προπυλαῖον. Dort trat man zuerst durch das große Thor in die Vorhalle, worin, wie Silentiarius sagt, die Kleriker die ganze Nacht hindurch Hymnen und Psalmen sangen; von hier aus gingen fünf Thüren in die Halle (νάρθηξ). Aus der Halle trat man sogleich in das Schiff (ναός). Dieses war eigentlich der Raum unter der hochgewölbten Kuppel, die auf vier großen, oben in Bogen sich endigenden Säulen ruhete. Diese Kuppel hieß θόλος von der Aehnlichkeit, die sie mit einem länglich gewölbten Schilde hatte, auch τροῦλλος. In dem Schiffe befand sich der ἄμβων, von wo aus die heiligen Schriften vorgelesen, auch zuweilen bei sehr zahlreicher Versammlung vom Bischofe die Reden gehalten wurden; eine Schneckenstiege führte zu ihr hinauf. Auf der rechten und linken Seite des Schiffes waren eine Art Emporkirchen (ὑπεραῖα) angebracht; diese standen nur den Frauenzimmern offen, an ihrer Spitze befand sich die Kaiserin an der rechten Seite, wo sie einen besondern Sitz hatte.

Die Emporkirchen waren von grünem thessalischem Steine erbaut, und Porphyrsäulen stützten sie. Unter der Kaiserin war der Sitz des Kaisers in einer Art Capelle. Von dem Schiffe aus, weiter nach Osten gehend, kam man auf eine Art Erhöhung σολεῖον genannt. Hier trennten vorgezogene Schranken das Schiff von dem βῆμα. Diese

Schranken waren von Silber, und bildeten ein Gitterwerk, welches in mehrere Felder getheilt war, in deren Mitte sich Täfelchen befanden, eben so an den Säulchen, welche das Gitterwerk festhielten. Auf den Täfelchen sah man Bilder der Propheten, der Apostel, der Engel, der Maria und Jesu, auch den verschlungenen Namenszug des Kaisers und der Kaiserin. In diesen Schranken waren 3 Thüren, *ἅγιαι πύλαι*, wovon die mittlere größer als die beiden andern war. In diesem *βῆμα* oder *ἅγιον ἁγίων*, stand der Altar oder heil. Tisch, *θυσιαστήριον*, oder *ἁγία τράπεζα*; einige Stufen führten zu ihm hinauf. Er war mit Edelsteinen und Perlen prächtig verziert, und ruhte auf goldenen Füßen. Auch bedeckte ihn gewöhnlich ein Purpurtuch, *θέσμα*. Ueber dem Altare war der Thronhimmel, Baldachin, *κιβώριον*. Ihn stützten vier silberne Säulen, die innere Wölbung desselben war mit rosenfarbener Seide ausgelegt, außen stand ein Kreuz darauf von Edelsteinen glänzend. Hinter dem Altare endigte sich das Gebäude in eine halbrunde Nische (*κόγχη*), in der Mitte derselben war der erhöhte Sitz oder Thron des Patriarchen von Constantinopel, zu dessen beiden Seiten sich die Sitze der Presbyter herumzogen (*σύνθρονοι*). Auf der linken Seite des *βῆμα* oder des Heiligthums war die *πρόθεσις*, worin die heiligen Gefäße standen, ehe man sie mit dem Brode und Weine auf den Altar trug, und auf der rechten Seite das *διακονικόν*, worin die kirchlichen Gewänder der Priester aufbewahrt wurden, und wo sich dieselben zur Feier des Gottesdienstes umkleideten.

Der Fußboden der Kirche war mit geglättetem Marmor und mit Porphyr ausgelegt; die Säulen waren aus Marmor von verschiedenen Farben gearbeitet, und die Knäufe mit Gold und Silber verziert. Die Kuppel bestand aus Mosaik, die von glänzenden Steinen, von gläsernen und von vergoldeten Täfelchen gebildet, Gemälde verschiedener Thiere, Pflanzen und Blumen darstellten; von außen war das Dach mit Marmor belegt, und eine Menge Fenster führten Licht in die Kirche, die noch außerdem während des Gottesdienstes durch eine große Anzahl Kerzen und Lampen erleuchtet wurde.

Die Länge dieses Prachtgebäudes betrug 190 Fuß, die Breite 115 und die Höhe 142, die Baumeister desselben waren Anthenius von Tralles, und Isidorus von Milesien.

Der Kaiser Justinian war auf den Bau dieser Sophienkirche so stolz, daß er nach Vollendung desselben ausrief: „**Jetzt, o Salomo, habe ich dich übertroffen!**" — Zugleich ließ er eine große Bildsäule desselben Königs in staunender Gestalt auf einem Throne sitzend, der Kirche gegenüber, auf einem freien Platze, dem ehemaligen Speisemarkte errichten, um anzudeuten, daß jener berühmte König ihm, dem Kaiser, den Preis zuerkenne. Auch ließ er eine Münze prägen, worauf er mit seiner Gemahlin Theodora dargestellt ist, wie sie beide den neuen Tempel auf den Händen tragen. Sie findet sich in Fiorcini dissert. de plumbeis antiquor. numismatibus, und eine Abbildung davon hat Schöne l. l. 3r B. 2. Lithographie Nr. 14. gegeben.

Wir haben eine ausführlichere Beschreibung dieser Kirche mitgetheilt, theils um ein versinnlichendes Beispiel für das anzuführen, was wir im Art. Kirchengebäude im Allgemeinen bemerkt haben, theils aber auch ein Bild zu geben, wie ungefähr damals der Bau größerer

Kirchen sich gestaltete. Um auf die Pracht und das Geräumige dieses Sophientempels schließen zu können, führen wir noch Folgendes an: Justinian erließ für den Dienst desselben (Nov. 3. praef. c. 1.) nachstehende Verordnung: Sancimus non ultra segaxinta quidem presbyteros in sanctissima majore ecclesia esse, Diaconos autem masculos centum et quadraginta foeminas, subdiaconos autem nonaginta. Lectores centum et decem, Cantores viginti quinque: ita ut sit omnis numerus reverendissimor. Clericor. sanctissimae majoris ecclesiae in quadringentis viginti quinque, et insuper centum existentibus iis, qui vocantur Ostiarii. Dieß macht also ein Dienstpersonal von 525 Personen. Der Theil der Kirche, wo der Hauptaltar stand, enthielt an Schmuck und Verzierungen den Werth von 40,000 Pfund Silber.

Dergleichen Prachtgebäude, wie der beschriebene Sophientempel, wurden aber nur in den Hauptstädten oder an berühmten Orten errichtet; auf dem Lande gab es dafür sehr ärmliche Kirchen. So fand z. B. Sulpitius Severus auf seinen Reisen in Lybien ein Gotteshaus, dessen niedriges Dach mit Rohr und Stroh bedeckt war, und diesem ähnliche Gotteshäuser oder Kirchen mag es in den Provinzen mehrere gegeben haben.

III) Dritte Periode, von Justinian bis zum X. Jahrhundert (ein Zeitraum über 400 Jahre). — Es schien als habe sich mit der Sophienkirche die Kunst erschöpft, und wir finden eine Reihe von Jahrhunderten hindurch nichts Aehnliches. Dieß darf auch nicht befremden, wenn man die politischen Unruhen erwägt, welche gerade in diesem Zeitraume Europa und Asien erschütterten. Es ist historisch gewiß, daß seit der Trennung des Reichs in dem weströmischen Kaiserthume, das den Einfällen der Barbaren vorzüglich ausgesetzt war, die Kunst überhaupt, und die Baukunst insbesondere in tiefen Verfall gerieth. Wir finden daher in der Periode vom V—VIII. Jahrhundert nur sehr selten Spuren eines berühmten Kirchenbaues. Ueberdieß hatte man auch im Abendlande das Colossale und Groteske in der Baukunst nie geliebt, wie das Beispiel der Römer hinlänglich beweist. Es ist eine falsche Vorstellung, welche man sich von der Pracht und Größe der römischen Curien, Basiliken und Palatien zu machen pflegte. Ausgemacht ist, daß wie die Römer in ihrem Privatleben sich mit kleinen Wohnungen und Zimmern begnügten, auch die öffentlichen Gebäude derselben der Mehrzahl nach fast immer nur nach einem sehr beschränkten Maßstabe construirt und eingerichtet waren. Nicht nur in Rom, sondern auch in den großen Provinzialstädten, z. B. Trier, Lyon, Mainz, Mailand, Neapel, sind noch zum Theil wohlerhaltene Ueberreste von Basiliken, Thermen, Palatien, domus Augustae, zu sehen, welche die Erwartung von der Größe, Pracht und Herrlichkeit, welche man aus verjährten Vorurtheilen mitzubringen pflegt, gar sehr herabstimmen müssen. Dieß vorausgeschickt, dürfte sich für den Kirchenbau und für kirchliche Baukunst in dieser Periode Folgendes herausstellen.

1) **Wie früher, geschah es auch jetzt noch, daß heidnische Tempel in christliche Kirchen umgewandelt wurden.** Gregor der Große gab dem Benedictiner-Missionär

Augustinus den Rath, die sächsischen Tempel in Britannien nicht zu zerstören, sondern für den christlichen Gottesdienst zu weihen. Wie dieß zu bewerkstelligen sei, erzählt Beda Venerab. hist. eccl. angl. l. I. c. 30.

2) **In diese Zeit fällt auch die Verwandlung des so berühmten, von Agrippa erbauten römischen Pantheons in eine Marienkirche.** Der Kaiser Phokas schenkte dieses noch mit allen Götzenbildern versehene Gebäude dem Bischofe Bonifacius IV., und dieser weihete es der Jungfrau Maria und den Märtyrern. S. Anastasii lib. Pontif. p. 238. — Vgl. Beda Venerab. l. II. c. 4. Es ist dieß die noch jetzt in ihrer alten Gestalt und Form existirende höchst merkwürdige Chiesa di Santa Maria dei Martiri, oder, wie sie gewöhnlicher genannt wird, Chiesa della Rotonda. Diesen Namen erhielt sie von ihrer runden Gestalt. Sie besteht aus einem runden und hohen Gewölbe, das weder auf Pfeilern ruht, noch Fenster hat, sondern das Licht in die Kirche durch eine runde Oeffnung in der Mitte hineinfallen läßt. Schröckh's christl. KG. Thl. 19 p. 490. Diese Kirche hat die besondere Merkwürdigkeit, daß sie von dem alten und allgemeinen Kirchenstyle völlig abweicht, welcher in der Form des Schiffes und Kreuzes besteht. In neuern Zeiten hat dieß nur hin und wieder Nachahmung gefunden, da man in der Regel die Ueberzeugung hatte, daß die runde Form für das Theater, aber nicht für den christlichen Gottesdienst geeignet sei.

3) **Im VI. und VII. Jahrhundert wurden in Italien, Spanien, Frankreich, England, Schottland und Deutschland viele Kirchen erbaut, und zwar meistens im neugriechisch-byzantinischen Styl.** Die Bekanntschaft damit wurde durch die Gothen gemacht, und daher ist die Benennung gothische Baukunst, gothischer Styl entstanden. Theodorich, Gründer des ostgothischen Reichs in Italien († 526), hatte seine Bildung in Constantinopel unter Kaiser Zeno erhalten. Er schätzte darum die neugriechische oder byzantinische Kunst hoch. Deshalb bediente er sich auch solcher Baukünstler, die im byzantinischen Geschmacke baueten, und durch sie ließ er in Rom, Ravenna und an andern Orten während seiner Regierung nicht unbedeutende Bauwerke ausführen, die den Namen der gothischen erhielten. In diese Periode fallen auch

4) **die Bauten Carls des Großen.** Wie er groß im Kriege war, so war er es nicht minder auch im Frieden, indem er Künste und Wissenschaften möglichst förderte. Auch durch die Errichtung neuer Gebäude machte er sich verdient. Ueberall entstanden neue Kirchen sowohl in den fränkischen als den eroberten Besitzungen. Carls Lust zu bauen nahm besonders da zu, als er öfters Italien besuchte. Doch fand er keinen Geschmack an den noch aus dem römischen Reiche herstammenden Ruinen, sondern ihm gefielen mehr die Gebäude, welche die gothischen und longobardischen Beherrscher in diesem Lande hatten aufführen lassen; daher dieser Geschmack auch in Deutschland sich verbreitete. Wie dreist auch mehrere Gebäude von Einzelnen in das Zeitalter der Carolinger gesetzt worden sind, so giebt es deren verhältnißmäßig doch nur wenige. Zu Gebäuden, die unter Carl dem Großen gebaut wurden, und die sich bis jetzt erhalten haben, gehören die Dom-

eingeblindeten Säulen besetzten Pfeiler, und die würfelförmigen Knäufe. Daß Heinrich an seinem Hofe viel byzantinische Künstler hatte, beweisen nicht nur diese Bauwerke, sondern auch die Manuscripte seiner Zeit, welche sich in der Bamberger und Münchener Bibliothek befinden, und mit vielen Miniaturgemälden verziert sind. Sein Nachfolger, Conrad II., machte sich in der Baugeschichte, besonders durch seinen Dom zu Speier unvergeßlich. Das Gebäude giebt gleich bei dem Eintritte zu erkennen, daß es kaiserlichen Ursprungs sei, sowohl durch seine einfache Größe, als durch seine Festigkeit. Die Vandalen neuerer Zeit, Franzosen genannt, konnten unter Ludwig XIV. das Gebäude nicht zerstören.

2) **Dieselbe Liebe für den Kirchenbau, welche bei den Kaisern damaliger Zeit vorherrschend war, findet man auch bei den übrigen sowohl geistlichen als weltlichen Regenten, bei den freien Städten und in den Klöstern.** Es entstanden in dem XI. und XII. Jahrhundert die großartigen Domkirchen zu Worms, Mainz, Goslar, Würzburg, Breslau, Braunschweig, Lübeck, Schwerin, Osnabrück, Nordhausen, Hamburg, Bremen, Hildesheim (vollendet 1061), Lüttich, Freisingen und Magdeburg. Die St. Gemianskirche zu Cöln, eines der interessantesten Gebäude, welches sich aus dieser Zeit erhalten hat, die Vincenzkirche zu Breslau, der Chor der St. Leonhardskirche zu Frankfurt, die St. Castorskirche zu Coblenz, die Klosterkirchen zu Hirschfeld, zu Lorch, Heiligenkreuz, Lilienfeld, Zwettel u. a. Auch einzelne Bischöfe machten sich durch ihr Interesse für kirchliche Baukunst bemerkbar. Von Papst Victor III. wird gerühmt, daß er noch als Benedictinerabt im Jahre 1066 die Klosterkirche von Monte Cassino mit vieler Pracht einrichtete; allein er mußte für die Musivarbeit Künstler aus Constantinopel kommen lassen. (Jagemanns Geschichte der Kunst und Wissenschaften in Italien Thl. III. B. II. p. 248 ff.) Mehrere Bischöfe und Mönche wurden selbst Baumeister, z. B. Berengar, Bischof von Roussillon, Conrad, Bischof von Utrecht, der Abt Wilhelm von Dijon u. a., deren Klosterkirchen besonders gerühmt werden. Schröckh's KG. XXI. p. 244. Ueberhaupt wurde jetzt in den Klöstern die Baukunst cultivirt, und ehe Baubrüderschaften entstanden, war hier der Aufbewahrungsort für Erfahrungen, welche man im Zweige dieser Kunst machte. Besonders zeichneten sich die Benedictiner und die Schotten aus, unter welchen viele praktische Künstler sich befanden. Ob bei ihnen der Spitzbogen entstand, ist eine schwer zu beantwortende Frage. Daß er schon zu Carls des Großen Zeiten angewendet wurde, unterliegt wohl keinem Zweifel; doch wurde er nur bei Nebensachen angebracht, und erscheint nie als Haupttheil bei einem Gebäude. — Eine eigenthümliche Erscheinung in dem genannten Zeitraume ist auch diese,

3) **Daß die Liebe zu den Klöstern die Sorgfalt für die Kirchen zu beeinträchtigen scheint.** Wie die Mönche in den Wirkungskreis der Säcular-Geistlichen eingriffen, und die Parochialrechte und Verhältnisse störten; so scheinen auch die immer zahlreicher werdenden Klosterkirchen den Glanz der Pfarrkirchen verdunkelt und in den Kreis ihrer Mittelmäßigkeit gezogen zu haben. Daß es auch prachtvolle Klosterkirchen gab, kann nicht geleugnet wer-

den, aber die Mehrzahl derselben war doch klein und unbedeutend, und sollte es seyn nach den Grundsätzen und Wünschen der vorzüglichsten Männer jenes Zeitalters. Es ist bemerkenswerth, daß der heil. Bernhard von Clairvaux (Apolog. ad Guihelm. S. Theol. Abb. Opp. T. II. p. 544. seqq. ed. Bened.) den Mönchen des berühmten und reichen Klosters zu Clugny eine scharfe Strafpredigt wegen ihres Kirchenluxus hält. Er sagt unter andern: Omitto Oratorior. immensas altitudines, immoderatas longitudines, supervacuas latitudines, sumtuosas depolitiones, curiosas depictiones, quae tum orantium in se retorquent adspectum, impediunt et affectum et mihi quodammodo repraesentant antiquum ritum Judaeorum. Sed esto, fiant haec ad honorem Dei. Illud autem interrogo Monachus Monachos, quod in gentilibus gentilis arguebat. Dicite, ait ille, Pontifices, in Sancto, quid facit aurum? (Dieß Citat ist aus Persius Sat. II. v. 68. 69.: At vos dicite Pontifices, in Sancto quid facit aurum? Statt Pontifices aber werden in der Anwendung Pauperes i. e. die zum Gelübde der Armuth verpflichteten, aber dasselbe schlecht befolgenden Mönche gesetzt.) — Ego autem dico, dicite pauperes (non enim attendo versum, sed sensum) dicite inquam pauperes, si tamen pauperes, in sancto quid facit aurum. Et quidem alia causa est Episcoporum et alia Monachorum. Scimus namque, quod illi Sapientibus et insipientibus debitores cum sint, carnalis populi devotionem, quia spiritualibus non possunt, corporalibus excitant ornamentis. Nos vero, qui jam e populo exivimus, qui mundi quaeque pretiosa et speciosa pro Christo reliquimus, qui omnia pulcre lucentia, canore mulcentia, suave olentia, dulce sapientia, tactu placentia, cuncta denique oblectamenta corporea arbitrati sumus ut stercora, ut Christum lucrifaciamus: quorum quaeso in his intendimus devotionem? Quem inquam ex his fructum requirimus? Stultorum admirationem, an Simplicium oblationem, aliorum oblectationem? An quoniam commoti sumus inter gentes, forte didicimus opera eorum, et servimus adhuc sculptibilibus eorum?

Der Verfasser verstattet blos den bischöflichen Kirchen einen großen Umfang und einen ausgewählten Schmuck, fordert aber für die Klosterkirchen die höchste Einfachheit. Sein Tadel traf jedoch nur größere und reichere Klöster; denn in den kleinern und ärmern befriedigten Zufall und Dürftigkeit ohnehin die Wünsche des frommen Mannes. — Als etwas Charakteristisches dieser Periode ist es zu betrachten,

4) **daß in Frankreich von den Bischöfen für Beiträge zum Kirchenbau Ablaß verkündigt wurde.** Dieß geschah schon im J. 1016 vom Bischofe Pontius von Arles, und wurde seitdem oft wiederholt. Nach Morinus (de sacram. poenit. l. VII. c. 14. 20.) stellten die französischen Bischöfe im XII. Jahrhundert den Grundsatz auf: „Wer zum Baue oder zur Wiederherstellung „einer Kirche oder eines Bethauses eine bestimmte kleine Summe her„giebt, dem erlassen wir im Herrn den 3. oder 4. Theil der aufgelegten „Buße." — Er bemerkt auch, daß Mauritius, Bischof von Paris, von solchen Ablaßgeldern die schöne Kathedralkirche Notre Dame zu Paris, und vier Abteien erbaut habe, deshalb aber von dem berühmten Petrus Cantor getadelt worden sei. — In spätern Zeiten wurde dieß besonders

von Rom aus wiederholt, und es ist bekannt, daß der von Julius II. ausgeschriebene Peterspfennig und der zum Baue der Peterskirche promulgirte Ablaß die nächste Veranlassung zur Reformation in Deutschland, Helvetien, Dänemark und Schweden wurde. Aber auch in den neusten Zeiten sind in Deutschland zur Erhaltung und Wiederherstellung ausgezeichneter Dome sogenannte **Subsidia charitativa**, oder Kathedralsteuern bewilligt worden.

5) **Was nun die in dieser Periode neugebauten Kirchen betrifft, so ist die von ihnen gerühmte Größe und Auszierung ein relativer Begriff.** Mit den frühern colossalen Bauwerken, z. B. unter Constantin, Justinian und mit den Bauwerken des XIII. und XIV. Jahrhunderts dieser Art, können sie immer nicht die Vergleichung aushalten. In Ansehung der Verzierung und Ausstattung aber finden wir vorzüglich im XI. Jahrhundert einen merkwürdigen Wetteifer unter deutschen Bischöfen. Die Bischöfe Bernhard und Hezilo von Hildesheim, Anno II. von Cöln (von welchen die jetzige Einrichtung der St. Geranuskirche herrührt) und viele andere haben sich in der deutschen Kunstgeschichte einen berühmten Namen erworben. Nach Stieglitz Geschichte der Baukunst p. 337 erreichte man im XI. Jahrhundert in Deutschland eine große Vollkommenheit in der byzantinischen Bauart. Die Dome zu Limburg an der Lahn, zu Bamberg u. a., sind zwar kalt und ernst, doch großen Eindruck erregend. Vergl. von Wiebekings Baukunde Thl. II. B. 5. c. 13.

V) **Fünfte Periode, das XIII. Jahrhundert als der Culminationspunct der kirchlichen Baukunst.** — Mit dem XII. Jahrhundert schließt sich das silberne Zeitalter der Kirchenbaukunst, und das goldene beginnt besonders für Deutschland. Hier treten an die Stelle der fremden Bildner die einheimischen, deren Streben vorzüglich dahin ging, das Fremdartige zu verlassen, und einen neuen Styl zu gründen. Sie wollten auch mehr Leichtigkeit und Höhe in die Gebäude bringen; die Mauern, die Säulen sollten dastehen, als wären sie aus der Erde gewachsen, und verbänden sich oben mit ihren Zweigen. Um die Schwere der Pfeiler zu verbergen, wählten sie ganze Bündel rohrfarbig, schlanker Stäbe, die man oben mit Blättern und Knospen verzierte. Ueberhaupt hatte man jetzt für die sinnreichen Verzierungen aus der Pflanzenwelt eine Vorliebe. Das Innere und Aeußere der Mauern sollte nicht mehr so kahl dastehen, sondern auch einen sinnreichen Schmuck tragen. Die Fenster wurden nicht mehr so sparsam vertheilt, sondern nahmen an der Zahl und an Umfang zu; dadurch erhielten auch wieder die Mauern mehr Leichtigkeit. Das viele Licht wurde gemildert durch die eingesetzten gemalten Fenster, und man glaubte transparente Mauern zu erblicken. Diese, wie die Thürme, scheinen erfunden worden zu seyn, um die neue Kirchenbaukunst noch mehr zu verherrlichen. Bei den letztern verließ man die massive Form, besonders die achteckige, und wählte die pyramidalische. Dann ging ihr Streben vorzüglich dahin, immer höher und höher zu bauen, um dadurch Augen und Herz zum Höchsten hinanzuziehen, viele Thürme streiften mit ihren Spitzen, auf welchen meistens das Zeichen des Kreu-

zes ruhte, an die Wolken. Durch die vielen hohen Fenster, die verschiedenen Verzierungen und Durchbrechungen, die man bei ihnen anwendete, bekamen diese gegen den Himmel anstrebenden Steinmassen eine Leichtigkeit, daß man nicht glaubt, zusammengefügte Steine zu erblicken. In die Verzierungen wurde die sinnvollste Bedeutung gelegt. Bei dem Eintritte unter der Pforte erblickt man eine Reihe Märtyrer und Heilige, an deren tugendhaftem Wandel nach damaligem Begriff wir uns spiegeln und nicht eher würdig finden sollten, in das Innerste zu treten, als mit dem reinsten Gewissen. An den Außenseiten der Kirchenmauern wurden auch Statuen der Heiligen und anderer großen Männer angebracht. Eine so schnelle Umwandlung der Kirchenbaukunst, die während eines Jahrhunderts auf eine so bewundernswürdige Höhe und Vollendung stieg, begann, als deutsche Meister die Construction des Halbkreisbogens verließen, und statt dessen den Spitzbogen anwendeten. Diese alten, tief in der Mathematik erfahrnen Künstler, welche noch immer zu wenig geachtet werden, sahen nur zu bald ein, daß der Spitzbogen derjenige ist, der unter allen Wölbungsarten am wenigsten Wiederhalt bedarf, und viel weniger Druck auf die Wiederlage verursache, als der Halbkreisbogen. Daher sie jetzt die Möglichkeit einsahen, ihre Gebäude mit nicht sehr viel Material zu einer Höhe zu führen, und ihnen eine Leichtigkeit zu geben, die man früher nicht kannte. Einer der vorzüglichsten Architecten neuerer Zeit, Christoph Wren, welcher die Paulskirche zu London herstellte, sagte schon in seiner Denkschrift, daß es ein unauflösbares Problem seyn würde, mit größerer Geschicklichkeit zu bauen, und in einem andern Systeme mit so wenig Materialien dieselbe Wirkung hervorzubringen, als diese alten Meister durch ihre Gebäude zu bewirken wußten. Die Geschichte der Kunst zeigt überall, daß eine neue Schule, ein neues System nicht gleich in seiner Reinheit dasteht, sondern sich immer erst nach und nach ausbildet, anfangs noch viel von dem ältern behält, woraus denn ein Gemisch zwischen Altem und Neuem entsteht, und alsdann erst das Alter langsam verschwindet. Diese Uebergangsperiode finden wir in mehrern deutschen Gebäuden, welche am Ende des XII., und im Anfange des XIII. Jahrhunderts entstanden sind. Beispielsweise wollen wir nur die Kirche zu Gelnhausen anführen, welche in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts unter Friedrich II. entstanden ist. Bei näherer Betrachtung des Chores finden wir die erste Entwickelung des Spitzbogenstyls, an den Fenstern und im Innern der Kirche. Mehr ausgebildet erscheint dieser Styl in dem Dom zu Meißen, in der Elisabethkirche zu Marburg u. a. Daß derselbe deutschen Ursprungs ist, unterliegt wohl keinem Zweifel. In keinem Lande wurde er eher angewendet und vollends ausgebildet, als in Deutschland, von da wurde er erst verpflanzt nach Italien, Frankreich, Spanien, Portugal, Schweden, England und Flandern, wo in diesem Style die herrlichen Kathedralen zu Rheims, Orvieto, Mailand, Bourges, Rouen, Segovia, Upsala, Mecheln, Antwerpen, York und die Westminsterabtei entstanden. Keine neuere Nation kann sich rühmen einen neuen Baustyl erfunden und ausgebildet zu haben, als die Deutschen. Daher wäre es gewiß sehr undankbar gegen unsere Vorfahren, wenn wir diesen Styl nur mit dem bloßen Namen des Spitzbogenstyls belegen wollten, sondern er soll

der deutsche genannt werden. Alle Kirchen, welche in der Glanzperiode des deutschen Styls erbaut wurden, hier anzuzeigen, würde die Grenzen überschreiten, die diesem Handbuche gesetzt sind. Wir wollen daher nur einige der vorzüglichsten anführen.

Oben an steht der Münster zu Freiburg; er gehört unter die wenigen Werke des Mittelalters, die größtentheils vollendet worden sind. Der herrliche Thurm, der in Hinsicht seiner Schönheit dem Straßburger nicht nachsteht, und in der Leichtigkeit ihn noch übertreffen mag; er ist schon im XIII. Jahrhundert vollendet gewesen. Der Bau des schönen Chors begann 1354. Meister Hans Niesenberger von Grätz leitete ihn 1471, und 1513 weihete man ihn feierlich ein. — Ein Meisterwerk der deutschen Baukunst wäre bestimmt der Dom zu Cöln zu nennen, wäre er nur ausgebaut worden. Er begann gleichzeitig mit dem vordern Anbau des Münsters zu Straßburg, von welchem zuletzt die Rede seyn soll. Obwohl nur der geringste Theil beendigt ist, so flößt uns derselbe doch allgemeine Bewunderung und Hochachtung des großen Geistes Meister Gerhard's ein. Sein Plan war von der Art, daß Jahrhunderte dazu gehörten, denselben auszuführen. Im Ganzen sollte das Gebäude 500 Fuß lang, im Schiff und Chor 180, im Kreuz 290 Fuß breit seyn. Der Dachforst sollte über 200, jeder der Thürme auf einen Grund von 100 Fuß Breite, sich über 500 Fuß hoch erheben. — Ein großer Theil der Stephanskirche zu Wien stammt aus dem XII. und XIII. Jahrhundert her. Ihren Hauptschmuck aber in dem deutschen Styl hat sie den Baumeistern Georg Hauser und Anton Pilgram zu verdanken, welcher letztere 1433 die Spitze des Thurms vollendete. Er ist auch der Meister, von welchem die treffliche Kanzel und andere innere Verzierungen herrühren. Den zweiten Thurm, welcher nicht weit über die Höhe der Kirchenmauer kam, fing Hans Burbaum 1450 an. Im XIV. Jahrhundert entstand auch der Dom zu Magdeburg mit seinem reich verzierten Giebel. — Den oben genannten Münstern kommt gleich der zu Ulm in Hinsicht seiner Größe; denn die Kirche ist 416 Fuß lang, 116 Fuß breit, und 144 Fuß hoch. Dieser außerordentliche Bau wurde ganz aus eigenen Mitteln der Ulmer Bürgerschaft hergestellt, ja es war ausdrücklich verboten, weder bei einem Fürsten, noch sonst in einer Stadt dazu sammeln zu wollen. Welcher Gemeingeist, welcher Reichthum herrschte damals daselbst! 1377 begann der Bau, 1458 war das Innere des Hauptgebäudes vollendet, und 1478 das Uebrige bis auf den Thurm. Dieser, welcher nur eine Höhe von 237 Schuh erreichte, aber 491 Schuh erreichen sollte, ist 1497 unterfangen worden, weil er einzustürzen drohte. An demselben bemerkt man nicht mehr die strenge Regelmäßigkeit der Form, wie an den frühern Gebäuden. Auch ging man in dem Nachbilden der Verzierungen aus dem Pflanzenreiche zu weit, und fiel daher in das Schnörkelhafte. Im reinsten deutschen Style ist die Katharinenkirche zu Oppenheim, angefangen 1262, und vollendet 1317. Sie ist nach dem, was noch vorhanden ist, mit einer Leichtigkeit aufgeführt, wozu noch die Festigkeit kommt, welche Staunen erregt; die Wände sind nicht mehr als 18 Zoll dick. Aber traurig ist ihr jetziger Anblick; denn hier haben sich die Franzosen abermals unter Ludwig XIV. ein Denkmal der Schande in der Pfalz gestiftet. Durch den Brand sind die Gewölbe

des westlichen Chores eingestürzt, und viele prachtvolle Verzierungen verdorben. Erwähnung verdienen noch der Dom zu Erfurt und der zu Frankfurt, dessen Thurm leider nicht vollendet ist; sein Schmuck ist nicht sehr reich. Der Grundstein dazu wurde 1315 gelegt, und der Chor zwischen 1315—38 vollendet. Gleiches Schicksal mit ihm theilt der Dom zu Regensburg, dessen Thürme nicht einmal die Hälfte der bestimmten Höhe erreichten. Es wurde daran von 1400—38 gebaut. Das Hauptportal, an dessen Seite die Thürme sich befinden, ist eine treffliche Arbeit. An der Domkirche zu Basel sind, wie auch an einigen der vorhergehenden, Umbauungen geschehen, besonders an den Thürmen, wovon einen Hans Nußdorf um 1484 anfing. Sie sind ganz im deutschen Styl. Der Dom zu Stendal, erneuert 1461, ist einer der schönsten in dortiger Gegend. Von den übrigen Kirchen sind hier noch anzuführen: die Katharinenkirche zu Brandenburg, St. Veit zu Prag, die Stadtkirche zu Kollin, St. Peter und Paul zu Liegnitz, die Collegiatkirchen in Cleve und Renten, die Marienkirche zu Weißenfels, die Marien- und Katharinenkirche zu Zwickau, die Stadt- oder Liebfrauenkirche zu Eßlingen. Letztere wurde um 1490 vollendet, und der trefflich durchbrochene Thurm gehört unter die schönsten Werke deutscher Baukunst. Johann Böhlinger war der Baumeister desselben, und stiftete sich dadurch ein bleibendes Denkmal. Die St. Martinskirche zu Landshut mit ihrem 450 Fuß hohen Thurm; das schöne Portal trägt die Jahrzahl 1432. Der Bau der Kirche, welchen drei Meister leiteten, begann 1432, und wurde 1478 vollendet. Einer dieser Meister, Hans Steinmetz, der die kleine, aber geschmackvolle Wallfahrtskirche zu Hall in Tyrol erbaute, starb schon 1432. — Noch Einiges sei hier über das treffliche Bauwerk, den Straßburger Münster, erwähnt. Das badische Städtchen Steinbach bei Bühl war der Geburtsort des großen Erwin, der durch diesen Bau und andere Werke der Kunst die Krone aufsetzte. Der Künstler scheint bei dem Thurme des Münsters mit Geisterstimme den Nachkommen zugerufen zu haben: „So weit und nicht weiter sollt ihr gehen, sonst werdet ihr auf Abwege gerathen und tiefer fallen, als die Höhe des Thurmes meines Münsters, welche bis jetzt alle Thürme nicht erreichen konnten!" — Was nach Erwin's Plan an dem Straßburger Münster aufgeführt wurde, zeigt den deutschen Styl in seiner höchsten Reinheit und Größe. Bei dem Anblicke desselben kann man sich von Staunen und Bewunderung nicht erholen, und die riesenhaften Ausführungen eines Michel Angelo bei dem Baue der Peterskirche müssen hier weichen. Denn Erwin verstand es, sein Gebäude weit größer erscheinen zu lassen, als es wirklich ist, und es mit dem wenigsten Aufwande und Material aufzuführen, während dieses bei dem Felsencoloß der Peterskirche der umgekehrte Fall ist; erst durch langes Betrachten und Studiren findet man ihre ausgezeichnete Schönheit, an einen überraschenden Totaleindruck ist bei ihr nicht zu denken. — Wie schnell wird man dagegen von Erwin's Werk hingerissen! Welche hohe, kunstverständige Construction findet man nicht bei näherer Zergliederung derselben! Alles ist im großen Style aufgeführt. Wie schlank stehen nicht die Säulen da! Die mannigfaltigen Durchbrechungen dienen ihnen zum Schmuck. Alle kleine Bogenzierrathen und Laubbüschel sind einfach neben einan-

der gestellt, und das Gekünstelte in den Verzierungen trifft man bei Erwin's Werken nicht an, wohl aber an einem Portal des Straßburger Münsters, welches 1494 Conrad von Landshut erbaute. An keiner Kirche kann man die verschiedenen Fortschritte, wie den allmähligen Verfall erkennen, als an diesem Münster, er ist die lebendige Geschichte des deutschen Styls. Denn 500 Jahre wurde daran gebaut, bis er zu seiner jetzigen Vollendung gedieh, die man aber noch nicht Beendigung nennen kann. Will man sich von der besondern Geschichte dieses Bauwerks unterrichten, so findet man vieles zweckmäßig zusammengestellt in den oben angeführten Kunstnachrichten von Joseph Heller p. 20 ff. — Man lernt hier, daß Dichter und Künstler gleich lebendiges Interesse an diesem Baue bis auf die neueste Zeit genommen haben.

Wir beschließen diesen Abschnitt mit einigen Bemerkungen, die sich theils auf das Eigenthümliche des deutschen Kirchenbaustyls, theils auf die Hypothesen beziehen, die man bis jetzt aufgestellt hat, um sich diese Erscheinung im Gebiete der Baukunst zu erklären.

Anlangend den ersten Punct, so sind alle Kirchen in der Form eines lateinischen Kreuzes erbaut. Der Spitzbogen herrscht, wie schon erwähnt, überall bei ihnen vor. Wahrscheinlich wurde er zuerst an den Dächern angebracht, deren Höhe mehr zu dem nördlichen Klima paßte, als südlich flache. Der Dom zu Worms, obwohl er ganz in dem neugriechisch-byzantinischen Styl erbaut ist, hat doch schon ein hohes, spitziges Dach. Die Kirchen zu Gelnhausen, Limburg an der Lahn, die Elisabethkirche zu Marburg zeigen gleichfalls dasselbe. Doch fallen sie, wie schon erwähnt, in die Uebergangsperiode. Die Mauern erhielten mehrere Strebpfeiler; bei den neugriechisch-byzantinischen Gebäuden findet man sie nur selten. Alle Fenster schließen sich mit dem Spitzbogen, und sind oft von außerordentlichem Umfange. Auch brachten die deutschen Meister sie weit häufiger an, als die byzantinischen. Beweise liefern die Kirchen zu Mainz, Cöln u. a., besonders aber die Katharinenkirche zu Oppenheim. Man glaubt fast keine Wände, sondern nur Pfeiler und Fenster zu erblicken. An den innern Pfeilern bemerkt man selten mehr die Halbsäule, dagegen aber viele zusammengereihte schlanke Stäbe, die ganze Büschel von Säulen darstellen. Sie bekamen eine sehr hohe Form, denn selbst auch die einzeln stehenden Stäbe oder Säulen sind sehr schlank. Eine vorzügliche Auszeichnung verdienen die Kreuzgewölbe, welche die Decke der Kirche ausmachen. Diese Rippen und Reihungen der Gewölbe steigen von den Säulenknäufen an, und durchkreuzen sich auf die mannigfaltigste Art. Die Zwischenräume sind mit leichten Steinen, z. B. Ziegeln, ausgeführt, weswegen diese Gewölbe keine so großen Widerlagen bedurften, als die runden; daher sie so viel Leichtes und Schönes haben. Ein sehr gelungenes Gewölbe, das man mit einem Netze vergleichen konnte, hatte die Augustinerkirche zu Nürnberg, welche Hans Beor 1488 vollendete. Sie wurde in der Zerstörungsperiode eingerissen — um einen freien Platz zu bekommen. Dann brachten die deutschen Meister überall Verzierungen, Giebel, Thürmchen, Durchbrechungen, Bildsäulen an, besonders bei den Portalen.

Diese Ausführung der Kunst, diese willkürlichen, der reinen Form

ertheilten Zusätze, gaben Gelegenheit zu der Idee der Herleitung der altdeutschen Bauart, aus den Wäldern und von der Pflanzennatur. Hierzu trug die zufällige Aehnlichkeit nicht wenig bei, welche die in einander geschlungenen Gurtbogen und Reihungen der Gewölbe eines Doms mit den sich durchkreuzenden, ein belaubtes Gewölbe bildenden Baumästen eines Waldes zeigen. Findet sich hierbei einige Aehnlichkeit, so ist nicht aus der Acht zu lassen, daß beide Biegungen, die der Aeste, wie die der Gewölbe-Reihungen, auf einerlei Grundsätzen beruhen, und nach dem Naturgesetze der Wirkungen und Gegenwirkungen, nach dem der Baum seine Aeste ausbreitet, erhebt und niedersinken läßt, ebenfalls der Spitzbogen gebildet ist, und seinen Schwung erhält. Jene Herleitung der altdeutschen Baukunst aus den Wäldern kann um so weniger annehmbar seyn, da sie sich auf das Fehlerhafte derselben gründet, auf die Uebertreibung der Verzierungen, die bei ihrer Ausbildung und in ihrer besten Zeit, im XIII. Jahrhundert, ihr fremd war. Nicht unwahr möchte das Urtheil seyn, das ein Mann, der in diesem Fache wohl eine Stimme haben durfte, nämlich der verstorbene Dompropst und Dr. Stieglitz in Leipzig, mit kurzen Worten über die deutsche Baukunst in dieser Periode also fällt: „Das Romantische, welches damals „das Gemüth ergriff, und von allen Seiten auf das Leben wirkte, in „aller Kunst vorherrschte, gab auch der Phantasie des Baukünstlers „einen höhern Schwung, und zauberte einen neuen Styl hervor. Ruhe „und kalte Einfachheit war das Charakteristische des neugriechischen „Styls. Nach und nach durch mehr Verzierung bereichert, durch grö„ßere Leichtigkeit der Form angenehmer gemacht, erreichte alles dieß jetzt „den höchsten Grad."

Ueber die Frage: woher die deutsche Baukunst ihren Ursprung habe, sind die Meinungen getheilt; und zwar haben sich darüber besonders drei Hypothesen gebildet.

a) Diese Kunst soll von den Arabern oder Saracenen abstammen, theils aus dem Zeitalter der Kreuzzüge, theils noch früher von Spanien und Sicilien her. — Wir begnügen uns damit, das Urtheil eines Sachkenners anzuführen. Stieglitz Geschichte der Baukunst p. 366: „Ungeachtet der Bekanntschaft mit arabischer Kunst und Wissen„schaft können wir uns nicht überzeugen, daß der Einfluß arabischer „Kunst sehr bedeutend auf die deutsche gewesen sei. Doch ist es nicht „unwahrscheinlich, daß einige Formen von den Arabern entlehnt wur„den. Hierher zählen wir die aus mehrern Kreuzstücken zusammenge„setzten Bogen, die ausgeschweiften Spitzbogen, die viereckigen Pfeiler „mit eingeblendeten Säulen, und die mit Untersätzen versehenen Wür„fel-Knäufe."

b) Die Hypothese, daß in der Zeit von 1220—40 durch einen oder ein Paar große Meister diese Kunst erfunden und die neue Schöpfung hervorgebracht worden, — stützt sich auf die Annahme von der erst in dieser Zeit erfundenen und angewendeten Spitzbogenform, aber sie verliert diese Stütze, wenn das viel frühere Daseyn und der Gebrauch dieser Form erwiesen ist. Da nun Männer, wie Moller, Stieglitz, Lepsius u. a., diesen Beweis geführt haben, und bis jetzt noch nicht widerlegt worden sind, so scheint diese Hypothese ihre Haltbarkeit

zu verlieren. Es kommt der ungünstige Umstand hinzu, daß die Geschichte die Namen der Erfinder nicht zu nennen weiß. Denn obgleich die Meister Bonsack, Hans Riesenberger, Erwin von Steinbach, Hülst u. a. wegen ihrer vorzüglichen Kunstleistungen zu Magdeburg, Freiburg, Straßburg, Cöln u. a. mit Recht gerühmt werden, so finden wir doch nirgend eine Spur, daß ihnen die erste Erfindung ihrer Kunst beigelegt worden.

c) Die Ableitung aus den Baugesellschaften hat auf den ersten Blick viel Wahrscheinlichkeit, und wird noch besonders durch die Auctorität solcher Männer, wie Stieglitz, von Wiebeking und Lepsius u. a. empfohlen. Das Daseyn solcher Baugesellschaften im Mittelalter nach dem Vorbilde der schon im alten Rom seit Numa's Zeiten bestehenden Baucorporationen (Collegia fabror. opificum), kann nicht bezweifelt werden, wiewohl Stieglitz Geschichte der Baukunst p. 422 gezeigt hat, daß die Vergleichung der Baugesellschaften mit den römischen Baucorporationen wenigstens nicht in allen Beziehungen passend sei. Ob sie zuerst in England (unter König Adelstan und Edwin), oder in Frankreich, oder in Deutschland entstanden, und die Art, wie sie sich verzweigten und vereinten, ist zweifelhaft. Aber gewiß ist, daß im XIII. Jahrhundert erst Spuren davon vorkommen, und daß sie in Deutschland von der hohen Geistlichkeit begünstigt, und von den Päpsten und Kaisern mit besondern Privilegien versehen wurden. Auf dem Reichstage zu Cöln 1459, und durch die Privilegien Ferdinands I. wurden vier Haupthütten (in England Logen genannt), zu Straßburg, Zürich, Wien und Cöln (eine Zeit lang auch Regensburg), besonders privilegirt. Die Vorsteher hießen Magistri oder Rectores Fabricae (auch wohl Magistri lapicides, Steinmetzen), und schon dieser Name beweist, daß der Kirchen- und Klosterbau ihr Hauptgeschäft war. Ein solcher Vorsteher war schon der berühmte Meister Erwin von Steinbach in der den Vorrang behauptenden Straßburger Hütte. Ueber die Einrichtungen und Vorrechte dieser Vereine vergleiche von Wiebekings Baukunde Thl. III. Vorrede p. II—XII. — Stieglitz Geschichte der Baukunst p. 421 ff.

Bei der Annahme einer stufenweisen Fortbildung der Kunst läßt sich aus diesen Baugesellschaften des Mittelalters, wo nicht alles, doch vieles erklären. — Uebrigens ist es ein Vorurtheil, daß man im Mittelalter blos große Kirchen erbaut habe. Der große Styl wurde nur bei den Kathedral- und Hauptkirchen und bei einigen Klosterkirchen angewendet. Es scheint, als ob man auch dadurch den Unterschied zwischen hoher und niederer Geistlichkeit habe darstellen wollen. Die Kirche sollte allerdings als domus Dei, τὸ ἀνάκτορον, wie an Umfang und Höhe, so an Pracht und Schönheit alle übrigen Profanwohnungen übertreffen. Aber man beobachtete auch hierbei das gehörige Verhältniß, und baute keinen Prachtdom in einer kleinen Landstadt, oder in einem Dorfe, wo ein gar zu auffallendes Mißverhältniß mit den umgebenden Hütten entstanden, und überdieß der Kirchendienst sehr erschwert seyn würde. Auch in den kleinen Dorfkirchen leistete der deutsche Baustyl etwas Vorzügliches, und wurde daher auch besonders in England nachgeahmt. Vgl. von Wiebekings Baukunde Thl. III. p. 260.

VI) Sechste Periode, XVI. Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. Die deutsche Kunst verliert ihr Ansehen, und wird von der antiken verdrängt, die aus dem Grabe hervorsteigt. — Wie dieses Leben ein beständiger Kreislauf ist, und alles nur eine bestimmte Höhe erreichen kann, um dann wieder zu fallen, so war es auch hier. Es gehört zu den seltenern Begünstigungen des Schicksals, wenn eine Nation, eine Wissenschaft, eine Kunst sich auf ihrem Gipfel erhält. Das ewige Streben nach dem Vollkommnern, Schönern und Neuen läßt nur allzuleicht wieder auf Abwege gerathen. — In Italien hatte die antike römische Kunst immer einigen Einfluß behalten, wozu die bei neuen Gebäuden von antiken Bauwerken angewandten und benutzten Trümmer nicht wenig beitrugen. Es konnte daher der in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts von deutschen Künstlern in Italien eingeführte Baustyl daselbst keine bedeutende Veränderung hervorbringen, da derselbe mit dem ältern Style vermischt wurde. Um so weniger war es zu verwundern, daß man hier, wo die alten Werke der Kunst stets vor Augen standen, immer mehr auf sie aufmerksam, und zur Nachbildung gereizt wurde. Von dem Geiste des Antiken ergriffen traten die Bruneleschi, Michelazzo Michelazzi und andere auf, und errichteten Gebäude in einem hohen Charakter und großartigen Styl; Bruneleschi baute zu Florenz die Kuppel des Doms, die Kirche St. Spirito, und den Palast Pitti; er errichtete verschiedene Gebäude zu Mailand, zu Pisa, Pesaro und Mantua. Bramante, an den Hof nach Mailand berufen, unternahm hier viele wichtige Baue. Er ging hierauf nach Rom, wo er nach Aufforderung des Papstes Julius II. zu der Peterskirche die Risse entwarf und den Bau anfing. Bis in die Mitte des XVI. Jahrhunderts wurde der von jenen Meistern eingeführte Baustyl beibehalten. Aber jetzt erschien Michel Angelo, der, obgleich ganz auf das Antike sich gründend, dennoch dasselbe willkührlich behandelte, indem er nur das seinem Geiste eigenthümliche Kühne und Außerordentliche befolgte, und sich über alle aus der Natur des Gegenstandes hervorgehende Anforderungen hinwegsetzte, wodurch er die Grundsätze einer guten Architectur vernachlässigte. Dieß Willkührliche ahmten auch andere Baukünstler nach. Das Studium des Antiken, in dem man jetzt allein alles Heil zu finden glaubte, war auch die Quelle, woraus diese Männer schöpften. Allein, da ihnen die Bauwerke der Griechen aus den besten Zeiten der Kunst nicht bekannt wurden, und sie die Kunst nun aus den Ruinen des alten Roms studirten, welche aus Zeiten waren, in denen die Kunst schon viel von ihrer Reinheit und innern Größe verloren hatte; so konnte es auch nicht anders seyn, als daß sie neben dem Guten, was diese Gebäude an sich tragen, auch das Fehlerhafte befolgten, das sie für gut hielten, weil es die Antiken zeigten. Sie ahmten ängstlich die Formen nach, deren Bildung sie durch Ausmessung und Berechnung der Verhältnisse zu ergründen glaubten, ohne das Innere und den Geist aufzufassen. Ueberdieß arbeitete jeder nach seinem Sinne, jeder suchte ein anderes System aufzustellen, das er für das beste hielt, setzte Maße und Zahlen fest, wonach die verschiedenen Säulenarten angegeben werden sollten, und glaubte dadurch gute, richtige Grundsätze festzusetzen, die Andern zur Norm dienen sollten, um Gebäude im

Style der Alten errichten zu können. Diese in Italien gebildete Bauart verbreitete sich bald in das Ausland, und wurde überall mit Achtung aufgenommen, in der Meinung, aus dem Vaterlande der Kunst der Alten könne nichts als Vollkommenes hervorgehen. Man ließ Künstler aus Italien kommen, und schickte Künstler dahin, um sich in der neuerwachten Kunst zu unterrichten, um die Antiken zu studiren, die seitdem unendliche Male ausgemessen und abgebildet worden waren, wodurch einem Jeden der Weg geöffnet worden war, zu ihrer Kenntniß zu gelangen. Fast zu gleicher Zeit in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts ging diese Kunst nach Frankreich, Spanien, England und Deutschland über, und so währte es auch nicht lange, bis sie in den nordischen Reichen die allgemeine wurde. Nach Spanien kam sie unter Philipp II., zu welcher Zeit das Escurial gebaut wurde. In Frankreich wurde sie unter Franz I., der den berühmten Serlio in seine Dienste nahm, eingeführt, und hernach unter Heinrich IV., der Königin Maria von Medicis, und dem Cardinale Richelieu ausgebildet. England lernte sie zuerst durch den Cardinal Wolsey kennen, und während der Regierung Karls I. und II. erschienen Inigo Jones und Christoph Wren als tüchtige Baukünstler. — Wenn in diesen Ländern die Hauptstädte den Ton angaben, und andere Städte ihnen folgten, so konnte in Deutschland, das keine allgemeine Hauptstadt aufweist, die Aufnahme der Baukunst nicht überall zu gleicher Zeit Statt finden. Hier wurde noch in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts an vielen Orten die deutsche Bauart befolgt, indeß in andern die neuere italische schon bekannt war. Wie wenig die um diese Zeit begonnene Reformation günstig auf die kirchliche Baukunst zurück wirken konnte, haben wir im Art. Kirchengebäude am Schlusse gezeigt. So verdrängte die nach dem Antiken gebildete zierliche Bauart das ernste, ehrwürdige Deutsche. Der Verstand überwog die Phantasie, das Gefällige trat an die Stelle des Wunderbaren. Nur Bedürfniß, Bequemlichkeit, wandelbarer Modeluxus bestimmten jetzt vorherrschend die kirchlichen Bauformen.

Ist nun auch unser Zeitalter nicht mehr im Stande, das Großartige deutscher Kirchenbaukunst thatkräftig zu verwirklichen, so kann man ihm doch das Zeugniß geben, daß es wenigstens den Werth der deutschen Baukunst wieder erkannte. Unser Jahrhundert suchte die Sünden der Väter in dieser Hinsicht zu sühnen, die Werke altdeutscher Baukunst so viel als möglich wieder herzustellen, nachdem sie noch ein schweres Gewitter während der französischen Revolution, besonders in diesem Lande zu überstehen hatten. Vieles ist in dieser Hinsicht bereits geschehen, und wird noch geschehen, und belehrende Bemerkungen auch darüber finden sich in den oben angeführten neuern Schriften von Stieglitz, Wiebeking u. a.

Im Ganzen genommen möchte es aber wohl zu unterschreiben seyn, was Stieglitz im Art. Geschichte der Baukunst (s. Ersch und Gruber Encycl. 1. Abthl. 8r Thl. p. 119 ff.) am Schlusse sagt: „Beschämt müssen „wir auf die Alten zurückblicken, deren ganzes Leben in religiöser und „politischer Hinsicht in ihren Bauwerken spiegelt. Bewundernd die „großen Massen, welche die Aegypter aufstellten, das Schöne, womit

„die Griechen das Einfache der Form schmückten, das Gefühl ergrei-
„fende, was die Deutschen zu geben verstanden, fühlen wir, wie sehr
„wir gegen die Alten zurückstehen. Nur ein Blick in die vergangene
„Zeit, die so große Werke unternahm, und so trefflich ausführte, nur
„ein solcher Blick kann den Geist erheben, und für das Kleinliche
„unserer Zeit schadlos halten, das auch in die Kunst eingedrungen, sie
„oft nur der Mode und dem herrschenden Tone fröhnen macht, sie
„nur dem Luxus und der Bequemlichkeit unterwirft."

34.

Kirchliche Beamte,

die nicht bloß liturgische Geschäfte verrichteten, und auch nicht immer Kleriker waren.

I. Advocati ecclesiae (auch defensores ecclesiae, Syndici, ἔκδικοι genannt). II. Apocrisiarii oder Responsales (s. den besondern Art.). III. Cimeliarchae. IV. Custodes (s. den besondern Art.). V. Mansionarii. VI. Notarii. VII. Oeconomi. VIII. Syncelli.

Literatur. Bingh. antiquitt. eccles. Vol. II. l. 3. das ganze 13. Cap. — Baumgarten's Erläuterung der christlichen Alterthümer p. 169—175. — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 3r Thl. p. 173 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 11r Thl. p. 247 ff. — Binterim's Denkwürdigkk. 1r B. 2r Thl. — Geschichte der Hohenstaufen 6r B. (besonders lehrreich in Beziehung auf die Advocati ecclesiae in der abendländischen Kirche zur Zeit des Mittelalters). — Suicer und Du Fresne unter den dahin einschlagenden Worten. — Die einzelnen Monographien über einzelne der genannten Kirchenbeamten sind in der Abhandlung selbst angeführt.

1) Advocati, defensores ecclesiae, σύνδικοι, ἔκδικοι. — Unter diesen und ähnlichen Namen kommen im christlichen Alterthume und auch in späterer Zeit gewisse Beamte vor, die eigenthümliche Rechtsvertreter, Anwalde und Schutzherrn der Kirchen waren. Man kann sie eintheilen

A) in kirchliche, verwaltende Beamte niedern Ranges. Sie kommen häufig vom V—VIII. Jahrhundert vor. Nach einer unter den frühern Kaisern bereits bestandenen Sitte hatte jede Stadt, jede Gemeinheit, jede Genossenschaft ihren Sachwalter, welcher ihre Angelegenheiten bei den immer verwickelter werdenden Verhältnissen, und den einreißenden Unordnungen zu besorgen hatte. Nachdem die christlichen Kirchen als Gemeinheiten anerkannt waren, sahen sie sich genöthigt, ebenfalls dergleichen Sachwalter anzunehmen, die ihre Gerechtsame vor den Richtern, und bei andern vorkommenden Gelegenheiten vertreten mußten. Da der Kaiser Honorius von der afrikanischen Kirche angegangen wurde, daß er ihren Sachwaltern die

gesetzliche Bestätigung ertheilen möchte, um gegen die Gewaltthätigkeiten gesichert zu seyn, erließ er eine Verordnung Cod. Theod. XVI. 2. 2.: „Die Vorrechte der Kirchen sollen heilig und unverletzt bewahrt „werden, und um dieselben zu schützen, habe ein Sachwalter ihre Stelle „vor den Richtern zu vertreten, damit die Kleriker nicht nöthig hätten, „es selbst zu thun." — Nicht selten ereigneten sich die Fälle, daß solche Sachwalter selbst Lust zum Klerikerstande bekamen, oder daß man sie dafür zu gewinnen wußte, wo sie dann auch ferner das einmal übertragene und bestätigte Amt als Rechtsvertheidiger beibehielten. Daraus ist es erklärlich, weshalb auch Presbyter als Defensores und ἔκδικοι bei den Kirchenschriftstellern vorkommen. — Sie hatten das rechtliche Interesse der Kirchen überhaupt, und das der zur Kirche gehörigen Armen insbesondere zu vertreten, und glichen als defensores pauperum den defensoribus plebis bei der weltlichen Regierung. Wenn nämlich ein Armer oder eine Jungfrau, die zu der Kirche gehörten und von derselben unterhalten wurden, von einem Reichen oder Mächtigen Unrecht litten und unterdrückt wurden, so mußten sie sich derselben als Curatores und Advokaten annehmen und ihnen bei der weltlichen Obrigkeit Recht verschaffen. Konnte ein Rechtsfall der Art von der Ortsobrigkeit nicht entschieden werden, so mußte derselbe an den Kaiser berichtet, und von diesem ein Befehl zum Besten der Bedrängten bewirkt werden. Possidius in vita Augustini erzählt, daß, als die sogenannten Circumcellionen in Afrika einige Kleriker der Rechtgläubigen ausgeplündert und ermordet hatten, der Defensor ecclesiae die Bestrafung dieses Frevels bewirkte, und den Frieden der Kirche wieder herstellte. Mit der Zeit bekamen sie als Fiscale auch einige Gewalt über die Geistlichen, indem sie nebst den Rechnungsführern nicht nur die Aufsicht über die sogenannten Copiaten und ihre Einkünfte hatten, sondern sie mußten auch zusehen, daß die Geistlichen sich fleißig beim Gottesdienste einfanden, und solches dem Bischofe melden. Nach Conc. Chalc. can. 25. mußten sie die Kleriker und Mönche, die ohne Erlaubniß und Befehl ihres Bischofs sich zu Constantinopel aufhielten, erinnern, sich wieder nach Hause zu verfügen, und wenn sie nicht folgten, dieselben mit Gewalt dazu zwingen. Sie konnten auch im Namen des Bischofs geringere Streitigkeiten für sich abthun und entscheiden.

Bei veränderten äußern Umständen in späterer Zeit bedurfte die Kirche aber auch eines bewaffneten Schutzes, und wenn die Lokalmacht ausreichte, ist es nicht unwahrscheinlich, daß die zeither erwähnten Advocati ecclesiae (Vögte, Schirmvögte) an der Spitze ihrer Vasallen und Ministerialen mit bewaffneter Hand Gewalt und Unbill abwehrten. Aber da einzelne Kirchen oder Klöster nicht immer mächtig genug waren, um sich selbst zu schützen, so mußten sie den Schutz von Mächtigern in Anspruch nehmen. Daraus läßt sich auch erklären, daß

B) die Advocati ecclesiarum auch Vertreter der Kirchen von höherem Range waren. Man wählte in diesem Falle gewöhnlich

a) einen benachbarten Großen. Er führte den Namen Schirmvogt, und wurde vom Kaiser gewählt. Daher Capitt. I. V. c. 33. Defensores ecclesiarum adversus potentias secularium vel

divitum ab Imperatore poscendi. Jedoch war zuweilen den Stiftern durch ein Privilegium diese Wahl selbst überlassen. Diese Schutzherrn waren, wie bereits bemerkt worden ist, angesehene Herren, und selbst vornehme Reichsstände. — In Zeiten böser Unruhen haben viele Schutzvögte die ihnen anvertrauten Kirchen wacker gegen weltliche Angriffe vertheidigt; und bisweilen selbst ehrgeizige, habsüchtige, verschwenderische Prälaten zu ihrer Pflicht angehalten. — Oefters, besonders in spätern Zeiten, hatte die höhere Geistlichkeit jedoch Grund über das Benehmen der Vögte Klage zu führen, und fand es gerathen, sich für bedeutende Summen oder sonstige Bewilligungen von einem Schutze loszukaufen, der sie alles weltlichen Einflusses zu berauben und ganz auf geistliche Geschäfte zu beschränken drohte. Viel war schon gewonnen, wenn man die Ansprüche der Vögte auf Vererbung ihrer Würde beseitigte, und die Erlaubniß zum Wechseln erstritt; oder wenn vertragsmäßig anerkannt wurde, daß der Vogt sich in gewisse Dinge, z. B. die Bischofswahl, nicht mischen, sein Amt keinem dritten übertragen dürfe, und in bestimmten Fällen entlassen werde. Dieß geschah z. B. vom Bischofe Bertold von Lausanne nach dem Tode Bertolds von Zähringen, weil er die Schutzvogtei gemißbraucht habe zu Mord, Brand und Verschneidung. — Der Bischof legte die Vogtei auf den Altar der heil. Maria nieder, und beschwor, sie nie wieder zu veräußern. Umgekehrt fanden sich auch Fälle, wo der Bischof Mißbräuche dieser Art veranlaßt, oder doch mit gleichgültiger Nachlässigkeit geduldet hatte. Deshalb hält ein päpstlicher Gesandter den Bischof von Minden im J. 1232 an, eidlich zu versprechen, er wolle künftig mit Wachsamkeit und Nachdruck verfahren. Uebrigens waren die Vorrechte und Einkünfte nicht gering, welche diese Kirchenvögte genossen. Sie erhielten den dritten Theil der Strafgelder in den Gerichten, und Proviant aus den Kircheneinkünften. Allein bei dem Mißbrauche ihrer Stellung wurden sie bald so lästig, daß gegen sie verschiedene Kirchenverordnungen ausgingen. In dem Concil zu Rheims im J. 1148 Can. 6., und im Concil im Lateran unter dem Papste Innocentius III. Can. 45., wurde festgesetzt, daß sie außer dem Rechte und den Schenkungen, die ihnen von alter Zeit zugestanden wären, nichts nehmen und sich mehr anmaßen sollten. Vergeblich suchte Papst Urban III. die Kirche von diesen Vögten zu befreien. Jedoch unter Kaiser Friedrich II. gelang es den meisten dieser Bischöfe und Aebte, der Vögte durch große Geldsummen und Schadloshaltungen los zu werden. Vergl. Geschichte der Hohenstaufen von Raumer 6r B. p. 100 ff. in dem Abschnitte von den Advokaten oder kirchlichen Schutzvögten.

Zuweilen waren die Monarchen selbst die Schirmvögte der Kirche. Dieß gilt von den fränkischen Königen und abendländischen Kaisern, weshalb auch der römische Kaiser vorzugsweise den Namen Advocatus ecclesiae führte. Nur wurden die von den Fürsten gesetzten Stellvertreter doppelt lästig, weil es unangenehm war, sie zu verklagen, und schwer, gegen sie Recht zu bekommen. — Ueber die Abstufung der Vögte in niedere und höhere, in Gerichts- und Schirmvögte, s. Eichhorn's deutsche Rechtsgeschichte I. §. 188.

So sehr nun auch diese Einrichtung der Kirche dafür spricht, und wiederholte Verordnungen darauf dringen, daß nämlich kein Prälat das

Schwert ergreife und Krieg führe, so hat dieß doch nie allgemein durchgesetzt werden können. Im J. 1135 wurden in dem Treffen König Erichs gegen Nicolaus alle Bischöfe Jütland's bis auf einen erschlagen; im J. 1200 führte der Bischof von Bellano Krieg gegen Treviso und kam ums Leben. Der Erzbischof Christian von Mainz war zur Zeit Friedrichs I. einer der größten Kriegshelden, und solcher Beispiele ließen sich ungemein viele anführen. An dieser Kriegslust abendländischer Bischöfe nahmen die Griechen zur Zeit der Kreuzzüge großen Anstoß, und selbst weltliche Herrscher geriethen darüber bisweilen in Verwunderung. **Ecce quam animosos et bellicosos archiepiscopos in Allemannia habemus**, schrieb Richard von Cornwall 1257 nach England, als der Erzbischof von Mainz den von Trier geschlagen hatte. — Noch mehr aber erstaunten die Geistlichen in England, als ihnen Innocenz IV. befahl eine gewisse Zahl Reisige zum Dienste der Kirche gegen Kaiser Friedrich II. zu stellen. Denn wenn auch ihre persönliche Theilnahme nicht verlangt werde, so widerspreche es doch allen Kirchengesetzen, Prälaten zu Kriegen für weltliche Herrschaft in Anspruch zu nehmen.

II) **Apocrisiarii** oder **Responsales**, s. den besondern Art. 1r B. p. 124.

III) **Cimeliarchae** (*κειμηλιάρχαι*). *Κειμήλια* wurden die Kirchenschätze, die heiligen, kostbaren Gefäße, so wie alles, was der Kirche von Werthe war geschenkt worden, genannt. Der Ort, wo diese Cimelia aufbewahrt wurden, führte den Namen **Cimeliarchium**, und **Cimeliarcha** hieß der Kleriker, dem die Aufsicht über diese Gegenstände anvertraut war. **Sozom. hist. l. V. c. 8.** erzählt, wie Theodorus, ein Priester zu Antiochien, weil er als **Cimeliarcha** die ihm anvertrauten Gefäße den Verfolgern nicht habe herausgeben wollen, das Leben eingebüßt habe. Dem Namen **Cimeliarchae** entsprach das lateinische **Sacristani** (wohl aber zu unterscheiden von dem, was wir im Art. **Custodes** 1r B. p. 484 so genannt haben) **thesaurarii**. Im Occidente findet man **Saccularii** in der Bedeutung Schatzmeister von **Saccus** — **i. e. thesaurus ecclesiasticus**. Davon kommt das deutsche Seckelmeister, was man unrichtig aus dem Hebräischen **Sekel** (שקל), hergeleitet hat. In den Klöstern hieß der Rentmeister **Bursarius**, von **Bursa**, Beutel, woher das Wort Börse stammt. Vgl. **Gregor. M. l. I. epist. 42. l. IV. ep. 34. — Jo. Diac. in vita Gregor. l. II. c. 23.** Der Name **thesaurarii** kommt von ihnen vor in **Conc. Colon. can. 8. a. 1260.** Es pflegen gemeiniglich Presbyter zu seyn.

In der griechischen Kirche ist der Name **Sceuophylax** in der angeführten Bedeutung gewöhnlicher. Beamte dieser Art gab es an den Kirchen zu Constantinopel. Zur Zeit des Kaisers Heraclius verwalteten 4 Presbyter, 6 Diaconen und 2 Lectoren dieses Amt. Der über alle gesetzt war, hieß **Magnus Sceuophylax**. Während des Gottesdienstes stand der **Sceuophylax** an dem Orte, wo die heiligen Gefäße und Geräthschaften verwahrt waren, damit er dem Priester dasjenige, was nöthig war, darreichen konnte. Zuweilen führten Kleriker, mit diesem Amte betraut, auch den Namen **Chartophylax**, wenn sie die Aufsicht über die Kirchenarchive führten. Daher läßt es sich auch erklären, daß man beide Namen für synonym gehalten hat. Vergl. **Suicer thesaur. Tom. II. p. 972.** —

Bei den neuern Griechen hat jedoch dieser Sprachgebrauch wesentliche Veränderungen erlitten; denn hier rechnete man den Chartophylax, auch Basilicanus genannt, unter die Großdignitarier. Er galt als Stellvertreter des Patriarchen, konnte excommuniciren, Priester und Diaconen ordiniren lassen, und andere ähnliche Vorrechte üben. Vgl. Balsam. not. ad can. IX. Conc. Nycaen. II. ep. 299.

IV) Custodes, s. den besondern Art. 1r Thl. p. 482 ff.

V) Mansionarii, griechisch παραμονάριοι. Wohl nicht mit Unrecht bemerkt Bingham bei den Kirchenbeamten dieses Namens, daß ihrer nur in der Zeitdauer des IV. und V. Jahrhunderts Erwähnung geschehe, und daß über ihre Verrichtungen und Amtsgeschäfte eine sehr verschiedene Ansicht herrsche. In dem zweiten Canon der Synode zu Chalcedon geschieht eines Kirchendieners unter dem Namen παραμονάριος, welches in der Uebersetzung des Dionysius Exiguus durch Mansionarius und ad marginem durch ostiarius erklärt wird. Bei Lebzeiten des Dionysius war auch das Ostiariat Beruf des Mansionarii in Rom. Dieß sieht man aus Gregor. M. dial. l. 1. c. 5. l. 3. 25. In der erstern Stelle wird ein gewisser Abunelius bald Mansionarius, bald Custos ecclesiae genannt; in der andern erzählt er von dem Mansionar Constantius, daß er, als ihm einst das Oel zu den Lampen in den Kirchen gefehlt, dieselben mit Wasser gefüllt habe. In dieser Beziehung würde also Mansionarius das seyn, was wir jetzt Kirchendiener niederer Art, Kirchenaufwärter u. s. w. nennen. In manchen Stellen, wo das Personale größerer Kirchen in den Hauptstädten geschildert wird, scheint man auch an Kirchenwächter denken zu müssen, wodurch sich der Name Mansionarius auf eine passende Art erklären würde.

Nach dem Urtheile anderer Gelehrten ist jedoch mit diesem Namen ein anderer Begriff zu verbinden. Justellus Biblioth. jur. can. Tom. I. p. 91 sagt: Paramonarii sunt Villici sive actores possessionum. — Bevereg. not. in Conc. Chalced. c. II. p. 109 erklärt sich so: παραμονάριος omni procul dubio aliquem rerum ecclesiasticarum administratorem significat. Ihm stimmen auch Gothofredus, Cujacius, Suicer u. a. bei. — Vielleicht lassen sich aber beide Erklärungen so vereinigen, daß diese Mansionarii an einigen Orten niedere Kirchendiener, Ostiarien und dergleichen waren, an andern Orten aber sich mehr mit der Verwaltung der Kirchengüter beschäftigten. Du Fresne l. l. unter diesem Worte stimmt mehr der ersten Erklärung bei, und leitet den Namen Mansionarius daher, quod mansionem seu aedem ecclesiae adjunctam haberent. Will man sich belehren, wie mannigfaltige Bedeutungen dieß Wort in politischer Beziehung gehabt habe, so ist auch hier Du Fresne zu vergleichen.

VI) Notarii. Diese kirchlichen Beamten kommen bei den Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte öfters vor, und ihren Namen erhielten sie von den notis oder siglis, d. h. von den Abkürzungen, deren sie sich im Schreiben bedienten. Sie waren anfangs nicht eigentliche Beamte, sondern zeichneten das aus eigenen Antrieb auf, was die Schicksale, die Aeußerungen und den Tod der so hoch gefeierten Märtyrer betraf. (Wie im Art. Märtyrer wird gezeigt werden, wurden solche schriftliche Nachrichten in dem Kirchenarchive aufbewahrt.) — Die Zeit, wo sie anfingen, einen öffentlichen amtlichen

Character anzunehmen, setzt man gewöhnlich in das III. Jahrhundert, wo von dem römischen Bischofe Fabianus unter Decius Regierung und Verfolgung Kleriker bestellt wurden, welche die Leidensgeschichten der Märtyrer aufzuzeichnen verpflichtet waren. Daher heißt es im Catalog. Roman. Pontif. Septem constituit Subdiaconos, qui septem imminerent (i. e. intenderent) notariis et gesta martyrum in integro colligerent. Vgl. Pearson de success. Episc. Rom. Dissert. I. c. 4. n. 3. — Auch die spätern Griechen haben das Wort *νοτάριος* durchweg angenommen, ein Beweis, daß in ihrer reichen Sprache kein ganz entsprechendes Wort für die Sache seyn müsse. An verwandten Ausdrücken fehlt es zwar nicht, da sie *γραμματεύς*, *ὑπογραφεύς*, *ὑπογραμματεύς*, *ὑποδοχεύς* (exceptor), *ὀξυγράφος*, *ταχυγράφος* u. a. haben; aber keiner erschöpft das römische Wort, welches aus der spätern römischen, d. h. monarchischen, Gerichtsverfassung (denn Cicero und andere alte Römer wissen nichts von Notarius, obgleich notare, nota, notatio tabularum und notatum bei ihnen vorkommt), wo es theils dem Registrator und Secretair, theils dem Gerichtsschreiber (Greffier), theils dem französischen notaire entspricht, in den kirchlichen Sprachgebrauch hinübergenommen worden.

Auch in diesem ist es zwar oft mit Scriba gleichbedeutend, aber immer in dem eminentern Sinne, in welchem unser Schreiber, besonders in den Zusammensetzungen, wie Stadtschreiber, Gerichtsschreiber, Geheimschreiber u. a., gebräuchlich ist. Dem Notarius hängt stets ein öffentlicher und officieller Character an, und dieser verliert sich auch dann nicht, wenn ein Notarius für den Zweck und Gebrauch einer Privatperson, z. B. bei Testamenten, Contracten u. s. w., wirksam ist. Die *ὀξυγράφοι* und *ταχυγράφοι*, welche die aus dem Stegreife gehaltenen Religionsvorträge berühmter Homileten nachschrieben (Euseb. h. e. VI. c. 26. — Gregor. Naz. orat. 32. p. 583. — Socrat. h. e. VI. c. 5. VII. c. 2. — Sozom. h. e. VII. c. 41. VIII. c. 27. u. a.), wurden von den Lateinern Notarii genannt, wie es aus Gaudent. orat. (Bibl. Patr. Tom. II. p. 8), und Gregor M. Praef. in Ezech. Praef. moral. in Job. erhellt, waren aber doch nicht blos Privatpersonen, sondern hatten auch bei diesen Geschäften einen öffentlichen Character. Jeder bedeutende Bischof hatte übrigens seine Notarien (vergl. Conc. Chalced. Act. I. Mansi VI. 624.). Hier können sie wohl ungefähr mit den Privatsecretairen großer Herren verglichen werden, und hatten wohl auch ihre Geschäfte über sich. Doch deutlicher tritt ihr amtliches Leben hervor, wenn sie auf dem öffentlichen Schauplatze der Kirchengeschichte erscheinen, d. h. als Protocollanten bei dem Verfahren gegen die Märtyrer, als Geschäftsführer bei den Concilien und als Delegirte und Subdelegirte der Patriarchen und vornehmer Bischöfe. Von dieser Seite wollen wir sie jetzt weiter betrachten. Es lag ihnen also zunächst ob

1) **die Führung der Märtyreracten und Verfertigung der Martyrologien.** Schon bei Tertullian ad Scapul. c. 4. scheint der von einem bösen Dämon geplagte Notarius ein solcher Martyrolog gewesen zu seyn. Cyprian ep. 12. sagt: Denique et dies eorum confessorum quibus excedunt, annotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus.

Wie wichtig diese von den Notarien aufgenommenen Märtyreracten in der Folge geworden sind, wird sich deutlich zeigen in dem Art. Märtyrer. — Nicht minder führten sie

2) **die Protocolle bei den Synoden, und die Ausfertigung der Concilienacten lag ihnen ob.** Beispiele davon sind Euseb. h. e. VII. c. 29. — Socrat. h. e. II. c. 30. — Conc. Ephes. Act. I. — Conc. Chalced. Act. I. Hier findet man nicht nur die Benennungen *ταχυγράφοι* und *ὀξυγράφοι*, sondern auch *Νοτάριοι* und *Πριμικήριος τῶν νοταρίων*. Unter letzterem wird stets ein angesehener Geistlicher verstanden.

3) **Bei den Apokrisiarien und Legaten waren die Notarien dasselbe, was unsre Legationssecretaire sind.** Leon. M. ep. 10, 15. 23. — Gregor. M. ep. l. 1. ep. 10. 34. u. a. Vergl. den Art. Apocrisiarius.

4) **Die meisten Expeditionen der Bischöfe und Patriarchen geschahen von Notarien als Secretairen.** In Rom gab es im VI. Jahrhundert 12 Notarios regionarios, davon jeder einen Stadtbezirk (regio) zu besorgen hatte. Hier war auch der Primicerius Notariorum, welcher nachher Protonotarius (ein Titel, welchen schon Gregor M. epp. II. ep. 22. kennt) hieß, und dem *Πρῶτος τῶν πατριαρχικῶν νοταρίων* zu Constantinopel (Goar ad Codin. p. 5. 12.) entsprach, ein Mann von Rang und Einfluß. Wenn im Mittelalter die Notariatsgeschäfte in gewöhnlichen Verhältnissen und Geschäften bei gerichtlichen und außergerichtlichen Verhandlungen, Schenkungen und Recessen durch Geistliche verrichtet wurden, so darf uns dieß deshalb nicht befremden, weil die Kleriker und Mönche damals fast die einzigen Literaten waren, so daß sie also durch das Bedürfniß der Zeit zu solchen Säculargeschäften gleichsam gezwungen wurden. Die Notarii wurden, zumal in ältern Zeiten zuweilen Chartularii oder *χαρτογράφοι* auch wohl *χαρτοφύλακες* genannt. Zu Constantinopel war der *μέγας χαρτοφύλαξ*, ein Großdignitar und Staatssecretair, während die andern *χαρτοφύλακες* den gewöhnlichen Secretairen entsprechen. Daß man zu den zeither genannten Geschäften Kleriker wählte, ist gewiß. Nur sprechen die hierher gehörigen Nachrichten bald von Subdiaconen, bald auch von Diaconen und Presbytern; es mag darum wohl auf die Natur des Geschäfts selbst Rücksicht genommen worden seyn, so wie auf die örtliche Observanz. Vergl. J. A. Schmidii Dissert. 1 et 2 de notariis ecclesiae tum orientalis, tum occidentalis. Helmst. 1715. — Zornii opuscula s. Tom. II. p. 657 seq. et ejusd. Dissert. de notarior. primae ecclesiae in consignandis martyrum actis fide spectata in Miscellan. Lips. Nov. Tom. VII. P. III. — Noch gehören zu den in diesem Art. besprochenen kirchlichen Beamten die

VII) Oeconomi. — Bei den Kirchenschriftstellern des IV. und V. Jahrhunderts wird öfters eines kirchlichen Amtes gedacht, das wie bei den Griechen, so auch bei den Lateinern mit dem Namen Oeconomus bezeichnet wurde. Beamte dieser Art hatten die Einkünfte der ganzen Diöces unter der Aufsicht des Bischofs zu verwalten. Wir haben bereits im Art. Bischof gezeigt, daß die Verwaltung der Kircheneinkünfte anfänglich nur den Bischöfen zustand, und daß sie die-

selbe eine Zeitlang mit den Archidiaconen theilten. — Wie es aber gekommen sei, daß hierin eine Veränderung eintrat, und daß man einen besondern Oeconomum aus den Klerikern (denn einem Laien ist dieses Amt nach Bingham wohl nie anvertraut worden) wählte, davon führt man gewöhnlich zwei Ursachen an. Es erweiterten sich nämlich in dem genannten Zeitraume durch den zahlreichen Uebertritt der Heiden zum Christenthum die Sprengel und Diöcesen der Bischöfe so sehr, daß die Bischöfe und selbst die Archidiaconen sich um administrative Gegenstände ohne ihren andern wichtigern Amtsgeschäften Eintrag zu thun, nicht mehr bekümmern konnten. Man suchte also einen minder beschäftigten Kleriker auf, dem die eigentliche Verwaltung des wachsenden Kircheneigenthums besonders übertragen wurde. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß, wo es die Umstände erforderten, mehr als ein solcher Oeconom in einem bischöflichen Sprengel nöthig wurde. — Einen andern Grund zu diesem kirchlichen Amte wollen Manche in der schlechten Wirthschaft der Bischöfe finden, die oft leichtsinnig das Kirchenvermögen verschwendet und vergeudet haben sollen. Allerdings liest man in den Acten des im J. 448 zu Tyrus gehaltenen Conciliums, daß, nachdem der Bischof Ibas zu Edessa der Verschwendung des Kirchengutes sei angeklagt worden, er versprochen habe, die Kirchengüter nach dem Muster der Kirche zu Antiochien durch einen Oeconomum verwalten zu lassen. Bingham will jedoch diese Anklage dadurch mildern, daß er sie nur von den sogenannten **episcopis** *ἀμαρτύροις* versteht, d. h. von Bischöfen, die sich zeither gar keines andern Klerikers bei der Verwaltung kirchlicher Einkünfte bedient hätten.

Wie dem nun auch seyn mag, es kommen im V. Jahrhundert bereits Kleriker vor, die ausdrücklich mit dem Beinamen Oeconomus bezeichnet werden. Das Conc. Ephes. Act. I. erwähnt eines gewissen Charisius, der Presbyter und Oeconomus der Kirche zu Philadelphia gewesen sei. — Possidius in vita Augustini c. 24. erzählt von Augustin: **Domus ecclesiae curam, omnemque substantiam ad vices valentioribus clericis delegebat et credebat, nunquam clavem, nunquam annulum in manu habens, sed ab eisdem domus praepositis cuncta accepta et erogata notabantur.** — Noch bemerken hier kirchliche Nachrichten aus diesem Zeitraume, daß man stets einen Kleriker von bewährter Treue zu diesem Amte wählte, weshalb auch mehrere Synodalbeschlüsse verordneten, daß der gesammte Klerus eines bischöflichen Sprengels mit seinem Oberhaupte Beamte dieser Art wählen sollte. Auch findet sich unter den Beschlüssen der Synode zu Chalcedon einer, wo verordnet wird, daß der Oeconomus sein Amt auch dann fortsetze, wenn der bischöfliche Stuhl erledigt bleiben sollte. Die Chalcedonische Synode unterschied noch den *προςμονάριος*, Schaffner, von dem Oeconomen. Ihm scheinen die Einkünfte für die Bedürfnisse der Kirche aufgetragen gewesen zu seyn, ein Amt, welches aber nur bei großen und reichen Kirchen Statt gefunden haben kann, weil dessen nur selten Erwähnung geschieht.

Seit dem VII. Jahrhundert wählten die Bischöfe allein und ohne Zustimmung des Klerus solche Beamte, jedoch immer aus dem Klericalstande. Daß auch Presbyter dieses Amt verwalteten, erhellt aus **Socr. h. e. VI. c. 7.** — Der **Oeconomus ecclesiae cathedralis** im

Mittelalter war ein Mann von großem Ansehen und Einfluß, und in mehrern Puncten selbst vom Bischofe unabhängig. Bei Veräußerungen der Kirchengüter hatte er ein Veto. Am höchsten aber stieg die Wichtigkeit dieses Amtes in Constantinopel, wo der *Οἰκονόμος ὁ μέγας*, welcher auch *Ἐξωκατάκοιλος* genannt wurde, durch die Patriarchen und die Privilegien der Kaiser, Andronicus und Isaacus Comnenus sehr hoch und einem Cardinal gleichgestellt wurde. Man darf dieses Amt in keinem Falle mit den Oeconomen in den Klöstern Xenodochien u. a. verwechseln. Noch wichtiger als die zeither genannten kirchlichen Functionen, die nicht gerade liturgische Geschäfte betrafen, dürfte in der ältern und spätern Kirche die amtliche Stellung

VIII) der Syncellen seyn. — Das darüber zu Sagende läßt sich vielleicht am bequemsten auf folgende allgemeine Puncte zurückführen A) Ursprung und Begriff der Syncellen, B) verschiedene Gestaltung dieses Kirchenamtes in der abend- und in der morgenländischen Kirche.

A) Ursprung und Begriff der Syncellen. Schon von dem III. Jahrhundert an wurde es gewöhnlich, daß nicht nur der römische Stuhl, sondern auch mehrere morgen- und abendländische Synoden verordneten: „Die Bischöfe möchten stets mit einigen Klerikern in genauer Verbindung leben, und sie nahe um ihre Person haben." So weist Du Fresne l. l. vom römischen Bischof Lucius I. (Liber Pontifical. Damas. in Lucio) eine Stelle nach, wo es heißt: Hic praecepit, ut duo presbyteri et tres diaconi in omni loco episcopum non desererent propter testimonium ecclesiasticum. Eben so heißt es Act. III. Conc. Chalced. (a. 451), wo sich der Presbyter Ischyrian als Ankläger des Dioscur, Bischof von Alexandrien, auf die Syncellen desselben beruft: per nominatos a me testes Syncellos ejus constitutos, qui hactenus cum ipso degunt. Sozom. h. e. l. 1. c. 7. erzählt vom Acacius, Bischof zu Beröa, daß er eine besondere Ehre darin gesucht habe, sein Leben der Beachtung aller auszustellen, und seine nächsten Umgebungen dadurch zu erbauen. Hieronymus giebt dem Nepotian folgenden Rath: tales habeto socios, quorum contubernio non infameris. Si lector, si acolythus, si psaltes te sequitur, non ornentur vestibus, sed moribus. Aus diesen und vielen ähnlichen Stellen sieht man, daß sich schon früh die vornehmsten Kirchenbeamten veranlaßt sahen, sei es aus ascetischen, sittlichen oder politischen Gründen, Kleriker auszuwählen, die in ihrer Nähe lebten, und beständige Zeugen ihres Handelns waren. Klausing in seinen Dissert. de Syncellis p. 10. §. 4. führt als Hauptgrund dieser Verordnung und Gewohnheit die gesunkene Sittlichkeit des Klerus an, weshalb minder gewissenhafte Bischöfe einer Aufsicht bedürftig gewesen wären, und die bessern dieses Standes hätten dadurch bei Verleumdungen ihre Rechtfertigung gefunden. Aus diesem gebotenen nähern Zusammenleben der Bischöfe mit einigen Klerikern, das wahrscheinlich eine Nachahmung des damals bereits überschätzten Mönchslebens war, entstand nun diejenige Gattung von Klerikern, die später unter dem Namen der Syncellen vorkommen. Der Etymologie nach von *σύν* und *κελλίον* heißen Syncelli solche Personen, die mit Jemandem in einer und derselben Wohnung oder Celle sich befinden. Man verstand also darunter dieje-

nigen Geistlichen, die sich anfangs selbst die Patriarchen und Bischöfe zu ihren Hausgenossen, und wohl auch zu ihren Geschäftsgehülfen wählten, und zwar besonders in der Absicht, daß sie auf das Thun und Handeln der obersten Kirchenbeamten achteten, damit sie im nöthigen Falle für sie, wenn sie verleumdet wurden, zeugen konnten. Das Letztere ergiebt sich aus den bildlichen Namen der Syncellen; denn man hieß sie custos episcoporum, oculus Patriarchae, und aus dem Umstande, daß ihr Zeugniß bei entstandenen Streitigkeiten über die Bischöfe von besonderem Gewichte war. Conc. Const. (448) Act. 2. Chalced. 451. Man wählte sie oft aus den Mönchen, zuweilen nahm man auch Presbyter, Diaconen, und selbst Subdiaconen dazu. Doch hatten sie anfangs keinen öffentlichen Character, weshalb auch nie die Rede von einer feierlichen Einweisung in ihr Amt ist, und nie werden sie in den Verzeichnissen öffentlicher angestellter Kirchendiener mit genannt. Es war also bis zum V. Jahrhundert, wo auch der Name Syncellus erst gebraucht wird, die ganze Einrichtung mehr ein Privatverhältniß, welches zunächst nur von dem Willen der obersten Geistlichen abhängig blieb.

B) Eine veränderte Gestalt nahm jedoch die Stellung der Syncellen in der Folgezeit an, und zwar

a) in der abendländischen Kirche. War auch hier jenes nähere Beisammenwohnen einiger Kleriker mit den Inhabern der höchsten kirchlichen Würden nicht ungewöhnlich, nannte man auch hier noch anfangs die Hausgenossen der Bischöfe und Erzbischöfe mit dem griechischen Namen Syncellen (Beispiele davon findet man in Du Fresne glossar. ad scriptt. med. et infim. latinitatis p. 1083); so verlor sich doch allmählig in der abendländischen Kirche dieser Name, und man findet dafür bald cellulanus, cfr. Gregor. M. l. 4. ep. 44. in Capitular. Car. M. l. 5. c. 174, bald auch consiliarius. Daher sagt Johannes Diac. in vita Gregor. M. von diesem: Remotis a cubiculo suo secularibus clericos sibi prudentissimos consiliarios familiaresque delegit. Gregor im 7. seiner Briefe bedient sich der Worte: Necessarium visum est nobis tam cum consiliariis nostris, quam cum aliis hujus civitatis viris, quid esset agendum de lege tractare. Darauf gründet sich auch die Behauptung Mancher, daß später in der abendländischen Kirche consiliarius sei genannt worden, was hier früher und bei den Griechen auch später noch Syncellus hieß. Sie verhielten sich zu dem römischen und andern vornehmern Bischöfen wohl mehr wie ein Collegium geistlicher Räthe. Jedoch muß auch die ganze Sache vom VI—VIII. Jahrhundert hin und wieder ganz aus der Gewohnheit gekommen seyn; denn um diese Zeit findet man mehrere Concilienbeschlüsse, welche diese Einrichtung wieder sehr ernstlich empfehlen. Cfr. Conc. Nic. II. (a. 781) can. 3 u. 4. Conc. Parisiens. 6. (a. 829) can. 20. 21. in den capitular. Caroli M. l. 5. c. 174. — Doch ungeachtet dieser Verordnungen nahm die kirchliche Regierungsform durch die Monarchie der Päpste eine ganz andere Wendung, und die früher üblichen Syncellen oder spätern cellulani oder consiliarii konnten im Abendlande nie zu der Bedeutung kommen, wie in der griechischen Kirche, und besonders in Constantinopel. Sie blieben immer abhängig von den höchsten Kirchenbeamten und Thomassin l. l. Tom. I.

p. 1167 behauptet, daß die spätern **Aumoniers** und Capellane der Bischöfe ein Ueberrest der frühern Syncellen in der neuern römischen Kirche seyn möchten. Einige Aehnlichkeit dürfte damit haben das noch gebräuchliche **Praelatus domesticus**, Hausprälat. Ganz anders aber gestaltete sich diese Einrichtung

b) **in der griechischen Kirche.** Hier hatten nicht nur die Patriarchen zu Constantinopel, sondern auch die Metropoliten und vornehmen Bischöfe Syncellen, und zwar oft mehr als einen. Wie man häufig hier Patriarchate und Bisthümer mit Klostergeistlichen besetzte, so nahmen diese auch gern ihre Syncellen aus den Klöstern. Zu den Ursachen aber, warum das Syncellat in der griechischen Kirche vom VI. Jahrhundert an so bedeutend wurde, gehören folgende:

1) Mehrere Syncellen entwickelten so ausgezeichnete Talente, daß man sie zu Nachfolgern der Patriarchen und Bischöfe bestimmte. Im Anfange des VI. Jahrhunderts geschah dieß mit Johannes Cappador, welcher dem Patriarchen Timotheus in Constantinopel im Amte nachfolgte, und diesem Johannes folgte wieder ein anderer Syncell, Namens Epiphanius. **Cfr. Theophanes in Chronograph. ad a. 27. Anastasii p. 112**, und **ad a. 2. Justini Imp. p. 113.** Mehrere Beispiele aus den folgenden Jahrhunderten findet man in Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer p. 172.

2) Das Syncellat blieb nicht mehr allein abhängig von der Person der Patriarchen und der Bischöfe, sondern die Kaiser fingen auch an, es aus eigener Machtvollkommenheit zu ertheilen, und zwar wohl besonders deshalb, weil sie dadurch mehr Einfluß auf die Besetzung der Patriarchenwürde erhielten, indem zu dieser, wenn auch nicht in der Regel, doch wenigstens sehr oft Syncellen gewählt wurden. Es läßt sich aber nicht genau bestimmen, wann diese Veränderung eingetreten sei, indem alle griechische Schriftsteller darüber schweigen. Jedoch finden wir schon ein Beispiel im VIII. Jahrhundert, daß der Kaiser Leo Isauricus dem Patriarchen Germanus einen Syncell, Namens Anastasius in der Absicht beigab, den Patriarchen zu stürzen, und dann seine Stelle einzunehmen, welches auch geschah. **Cfr. Cedren. Hist. P. 1. p. 361.** Und höchst wahrscheinlich ist das nicht das erste Beispiel dieser Art. Vielleicht läßt sich auch daraus im VII. Jahrhundert die Bitte des Patriarchen Sergius erklären, daß der Kaiser Heraclius die zu große Zahl der Syncellen durch eine Verordnung vermindern möchte. Wäre der kaiserliche Einfluß auf das Syncellat nicht schon damals wichtig gewesen, so läßt sich nicht wohl einsehen, warum nicht auch das Ansehen der Patriarchen in gemeinschaftlicher Berathung mit den Bischöfen diesen Uebelstand habe beseitigen können. Jedoch lehrt die Folge, daß die Zahl der Syncellen immer sehr groß blieb, und daß im IX. Jahrhundert, wie es bei der Titelsucht der Griechen nicht befremden darf, selbst ein **Proto-Syncellus** unterschieden wurde.

3) Die Söhne und Verwandten der Kaiser selbst wurden oft Syncellen. So erhob im 9. Seculo der Kaiser Leo Philosophus seinen Bruder Stephanus zum Patriarchen in Constantinopel, nachdem dieser zuvor Syncell gewesen war. Dasselbe geschah auch mit Theophylactus, einem Sohne des Kaisers Romanus Lacopenus im 10. Seculo. **Cfr. Cedrenus hist. p. 465** und **p. 493.** — Die Kaiser mehrten die Vor-

rechte der Syncellen von Zeit zu Zeit, ja endlich durften die Proto-Syncelli das sogenannte Subgenuale (s. den Art.) tragen. Auch erhielten sie das *δικανίκιον*, lateinisch pedum (s. den Art.), welches als ein Zeichen besonderer Würde galt. Daher ist es auch nicht zu verwundern, wenn selbst Bischöfe und Metropoliten sich um diesen Titel bewarben. So erzählt Cedrenus hist. P. I. p. 665, daß der Kaiser Romanus Argyrus (im 11. Seculo) drei Metropoliten zu Syncellen erhoben habe. Daß diese Ehre auch Bischöfen wiederfuhr, sieht man aus einem Edicte des Patriarchen Michaelis Cerularius beim Allatius de libris ecclesiae graec. p. 161 et 171, wo die Bischöfe Johannes und Byzantius Pontificales und Augustales Syncelli genannt werden.

4) Die Syncellen kamen endlich selbst an den kaiserlichen Hof, und leiteten hier nicht selten mit Ruhm das allgemeine Staatsruder. Beispiele dieser Auszeichnung finden wir unter der Kaiserin Theodora im 11. Seculo, und ihres Nachfolgers Michaelis Stratioticus; denn unter beiden war der Syncell Leo, mit dem Beinamen Strabo spondylus, gleichsam der erste Minister. Cfr. Cedrenus in vita Michaelis Stratiotici. Mehrere Beispiele in der Folge, und selbst noch im XIII. Jahrhundert unter Johannes Paläologus. Selbst nachdem Constantinopel an die Türken übergegangen, und die griechische Kirche sehr gesunken war, findet man doch noch eine Spur dieser alten Würde. Auf der 1642 zu Constantinopel wider Cyrillus Lucaris gehaltenen Synode stößt man unter den Unterschriften auf einen gewissen Nicephorus als Proto-Syncellus Vid. Phil. Cyprii Chron. p. 471 et 479. In der neuesten Zeit könnte etwa noch dieser Titel einem der Officialen des Patriarchen in Constantinopel ertheilt worden seyn. Cfr. Ant. Ernest. Klausing de Syncellis Lipsiae 1755. Thomassin. l. l. Tom. I. p. 1158—1181. Suiceri thesaurus sub voce *σύγκελλος* und du Fresne glossar. ad scriptt. med. et infin. latinit. p. 1038—1040.

Wirft man nun noch einen Blick auf die zeither genannten kirchlichen Functionen, so ergiebt sich, daß sie entweder bei völlig veränderten äußern Umständen der Kirche ganz aufgehört haben, oder nur noch in schwacher Aehnlichkeit vorhanden sind. Zu den erstern dürften die Apocrisiarien an dem griechisch-byzantinischen Hofe gehören, so wie überhaupt die hohen Dignitarier zu Constantinopel, die wir hier mit erwähnt haben; wie der Magnus Oeconomus, *Μέγας Χαρτοφύλαξ* — die Syncellen. Die letztern betreffend dürften sich noch Aehnlichkeiten in dem Beamtenpersonale des römischen Hofes und der vornehmern Bischöfe finden.

35.

Kirchliches Inventarium.

Einige Bestandtheile desselben.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Verschiedene Geräthschaften zum Räuchern. III. Nöthige Geräthschaften zur Beleuchtung. IV. Andere einzelne, zum Kirchendienste erforderliche Utensilien.

Literatur. Allgemeinere Werke: Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer §. 136. p. 536. (Weniges und auch nur kurz berührt.) — Augusti's Denkwürdigkeiten 12r Thl. (Die gottesdienstlichen Sachen.) — Schöne's Geschichtsforschungen zerstreut in allen 3 Bänden, nicht unter der Rubrik Kircheninventarium, sondern einzeln abgehandelt. — Binterims Denkwürdigkeiten 4r B. 1r Thl. an mehrern Stellen.

Monographien, besonders solche, die sich auf einzelne in diesem Artikel abgehandelte Gegenstände beziehen. Ge. Chladni inventarium templorum. Dresd. 1689. — Ge. Henr. Martini de thuris in vet. Christian. sacris usu. Lips. 1752. — Christ. Henr. Brömel in dissert. de thuris usu in funeribus et sacris reliquis vet. Christian. — Zornius in dissert. de thymiamatis sacri in ecclesia romana usu et origine, in Miscell. Groning. Tom. I. fasc. 2. — Winers bibl. Reallexikon in den Art. Stiftshütte und Räuchern. — Amalarius de septem cereostatis c. 7. (Nach speciellere Schriften kommen in den sie betreffenden Rubriken vor.)

I) **Einleitende Bemerkungen.** — Es ist nicht ganz leicht, das zu den Kirchen Gehörige in eine gewisse logische Ordnung zu bringen, und solche Rubriken zu bestimmen, in welche alles auf eine erschöpfende Art vertheilt werden könne. Bekanntlich hat man im weiten Sinne alles, was zu dem Innern der Kirche gehörte, es mochte beweglich oder unbeweglich seyn, zu dem Inventarium der Kirchen gerechnet. Allein mehrere christliche Archäologen der neuern Zeit haben diesen Begriff des Kircheninventariums, wie es scheint, nicht unzweckmäßig, so beschränkt, daß man darunter den Inbegriff des beweglichen Eigenthums im Innern der Kirchen verstand, mithin alles das, was von einzelnen Geräthschaften und Utensilien zu liturgischen Verrichtungen, so lange es nöthig war, gebraucht und dann wieder an sei-

nem bestimmten Orte aufbewahrt wurde. Sei es auch, daß selbst bei dieser Beschränkung noch Zweifel übrig bleiben, wohin dieses oder jenes, welches dem Innern der Kirchen angehört, zu rechnen sei; so bietet doch diese genommene Rücksicht die meisten allgemeinen Puncte dar, auf welche das Einzelne zurückgeführt werden kann. Zu dem von uns aufgestellten engern Begriff des kirchlichen Inventariums gehören die gottesdienstlichen Gefäße und Werkzeuge bei dem Abendmahle, bei der Confirmation und bei der Taufe, von welchen in den dahin einschlagenden Artikeln, z. B. Abendmahlsgefäße, Confirmation, bereits gehandelt worden ist, und im Artikel Taufe u. a. noch gehandelt werden wird. Ferner muß hierher noch gerechnet werden, die gottesdienstliche Kleidung, wovon wir in einem besondern Artikel: liturgische Kleidung, handeln werden. Dasselbe gilt auch von den liturgischen Büchern, welche ebenfalls einen eigenen Artikel erfordern. Gewissermaßen lassen sich auch die Reliquien zu dem beweglichen Eigenthume der Kirchen rechnen, da sie nicht immer an einem gewissen Orte fest aufbewahrt, sondern auch zu gewissen Zeiten ausgestellt und herumgetragen wurden. Auch sie erfordern eine besondere Bearbeitung. Für den gegenwärtigen Artikel dürften darum folgende Bestandtheile zur Bearbeitung übrig bleiben: I. Verschiedene Gefäße zum Räuchern. II. Nöthige Geräthschaften zur Beleuchtung. III. Andere einzelne zum Kirchendienste erforderliche Utensilien.

II) Verschiedene Geräthschaften zum Räuchern. — Es kann auf den ersten Anblick befremden, wenn im Cultus der Christen von dem Räuchern mit Weihrauch die Rede ist, indem dieß die ältesten Kirchenlehrer als heidnische Sitte, und darum als unverträglich mit dem Christenthume schilderten. Vergl. Tertullian in Apologet. c. 32., wo es heißt: thura non emimus. Aehnliche Aeußerungen kommen auch vor in Tertullians Schrift: de corona militum c. 10. — Athenagor. legat. pr. Christ. c. 13. u. a. Damit stimmt auch die Geschichte überein. Im N. T. findet sich keine Spur vom Suffitus sacer. Die apostolischen Väter und die ältern Schriftsteller wissen nichts vom Räuchern bei der Eucharistie; auch Justin der Märtyrer nicht, welcher doch über diese Feier am ausführlichsten sich verbreitet. Am auffallendsten aber ist das Stillschweigen in den apostolischen Constitutionen, worin doch über jede andere Verrichtung so umständlich berichtet, und selbst das Kreuzeszeichen und das ῥιπίδιον flabellum nicht unbemerkt gelassen wird. Die Zeugnisse, die man dessenungeachtet für den Gebrauch des Räucherns beigebracht hat, sind entweder an sich dunkel und zweifelhaft, oder sie sind aus Schriftwerken entlehnt, gegen deren Aechtheit die Kritik wichtige Zweifel erhoben hat. Man kann darum wohl als Ergebniß dieser Untersuchung annehmen, **daß in den ersten vier Jahrhunderten sich schwerlich ein sicherer Beweis für den Gebrauch des θυμίαμα (incensum) finden lassen dürfte.**

Es entsteht aber nun die Frage: Wie kam es, und wann geschah es, daß das Räuchern mit Weihrauch im Cultus der Christen gewöhnlich wurde? Man hat darüber mehrere Hypothesen und Vermuthungen, wovon wir einige anführen, und die wahrscheinlichste herausheben wollen.

a) Baumgarten l. l. p. 504 will den Ursprung des Räucherns

in den Kirchen von den Leichenbegängnissen ableiten, bei welchen man um des übeln Geruches, und um der Gesundheit willen, dasselbe angewendet habe. Allein diese diätetische Maßregel scheint doch nicht den nöthigen Grad von Wahrscheinlichkeit darzubieten, um daraus den Weihrauchgebrauch in den gottesdienstlichen Versammlungen zu erläutern. Man müßte denn annehmen, daß man Räucherungen auch da geliebt habe, wo wegen einer größern Menschenmasse der Geruch von unangenehmen Ausdünstungen vermindert werden sollte. — Wollte man demnach bei dem Leichengeruche stehen bleiben, so ist zu erwägen, daß das Begraben der Todten in die Kirchen erst gebräuchlich wurde, als das Räuchern mit Weihrauch bei der Eucharistie schon längst gewöhnlich war.

b) **Claude de Vert** in den **Explications simples, litérales et historiques des cérémonies de l'église Tom. III. p. 754 seqq.**, stellte die Behauptung auf, daß das Räuchern in den Kirchen zur Zeit der Verfolgungen entstanden sei, wo sich die Christen in Höhlen, Grüften und unterirdischen Orten versammelten, und wo es nöthig war, sich vor schädlichen Ausdünstungen und übeln Gerüchen zu sichern. Diese Sitte sei dann um so eher beibehalten worden, da man fand, daß das Räuchern nützlich und dem Volke angenehm sei. Im Wesentlichen stimmt damit die oben angeführte Monographie **C. H. Martini de thuris in veter. christianorum sacris usu**, überein. Ermangelt nun auch diese Ansicht nicht der Wahrscheinlichkeit, so läßt sie sich doch nicht streng historisch nachweisen.

c) Mehr scheint es für sich zu haben, wenn man den Gebrauch des Weihrauchs zum Räuchern von jüdischer Sitte herleitet. (S. die Artt. Stiftshütte und Räuchern in Winers biblischem Reallexikon.) Als man über das **III.** Jahrhundert hinaus nichts Bedenkliches mehr in der Benennung **templa** θυσιαστήρια fand, und für die Geistlichen und Kirchendiener das Prädikat Priester ἱερεύς, **sacerdos**, zu wählen, konnte auch nichts Anstößiges darin liegen, wenn man das A. T. Rauchopfer einführte, und beim Propheten **Mal. I, 11.** eine Weissagung auf den Gottesdienst des N. B. fand. Der Ursprung des Räucherns ist in der Zeit zu suchen, wo man die Eucharistie als ein Opfer zu betrachten und zu feiern anfing. Je allgemeiner sich die Opferidee verbreitete, desto nachahmungswürdiger mußten auch die Opfergebräuche des A. T. erscheinen. Da nun aber das Zeitalter Gregors des Großen sich hauptsächlich dadurch auszeichnete, so wird man gewiß der historischen Wahrheit am nächsten kommen, wenn man in diese Periode die allgemeine Einführung des Räucherns, besonders bei der Eucharistie, setzt. Seit dieser Zeit wird es als ein besonderes Requisit bei der Liturgie, oder Messe betrachtet. Jedoch wendete man es auch anderweit an, z. B. beim Gebete, bei dem Vorlesen des Evangeliums, bei der Verehrung der Reliquien, Heiligen u. s. w. Als Hauptsache wird jedoch immer die **incensatio altaris**, und die im **IX.** Jahrhundert zuerst erwähnte, und seit dem **XI.** Jahrhundert als besonderer Act allgemein eingeführte **thurificatio elementorum (Pelliccia I. p. 204)** betrachtet. Man ersieht dieß aus der besondern Sorgfalt in Aufstellung der hierbei zu befolgenden Regeln. **Steph. Duranti rit. eccl. cath. l. 1. c. 9.** — **Gavanti thesaurus s. rit. Tom. I. p. 185. 231.** — Ueber das

Wann und Wie des Räucherns bei der Messe findet man auch genaue Nachweisungen in Brenners geschichtlicher Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie, z. B. p. 98. 132. 207. 255.

Was die Materie des Incensi betrifft, so bestimmen die liturgischen Bücher, daß die mosaische Angabe, wenn auch nicht als Vorschrift, doch als Rath, Beispiel und Vorbild anzunehmen sei. Die Hebräer, als dem Vaterlande des Weihrauchs, Arabien, nahewohnend, hatten bei ihren Rauchopfern vom Anfange an Weihrauch. Die Bereitung des Räucherwerks ist 2 Mos. 30, 34. beschrieben (cfr. Jes. 60, 6. Jer. 6, 20.). Auch die Heiden hatten Weihrauch; aber die Griechen zu Homers Zeit noch nicht. Die Römer wahrscheinlich erst, als sich Handelsverbindungen mit Arabien bildeten, durch welche der Weihrauch aus Afrika bezogen werden konnte. Daher auch Tibull und andere Dichter immer seines arabischen Abkommens gedenken, z. B. Tib. II, 2, 4. IV, 2, 18. Man kannte ihn also gewiß erst nach den punischen Kriegen, oder noch später in Rom. Früher hatte man zwar den Göttern auch geräuchert, auf Altären und in Rauchpfannen, aber anderes Räucherwerk, welches auch zu Ovids Zeit neben dem Weihrauche noch im Gebrauch gewesen ist (cfr. Fast. I. 76. Plin. hist. nat. XII, 18—41.). — Nach jüdischer, wie wir bereits erwähnt haben, und wohl auch nach heidnischer Sitte nahmen die Christen die Weihrauchberäucherungen an. Eigentlich soll das Räucherwerk bei der Messe reiner Weihrauch, und kein Gemisch mit andern Kräutern oder Gummi seyn; doch ist den katholischen Meßpriestern nachgelassen, auch anderes Räucherwerk beizumischen, wenn nur ein ansehnlicher Theil Weihrauch noch vorhanden ist.

Das Gefäß nun, worin bei der feierlichen Liturgie der Weihrauch angezündet und dargebracht wurde, hieß Thuribulum, ein Wort, welches schon von Cicero und andern römischen Schriftstellern für Rauchfaß oder Rauchpfanne gebraucht worden ist. Wenn man gewöhnlich das griechische θυμιατήριον (Thymiaterium) und θυμιαματήριον (Thymiamaterium) für einerlei mit Thuribulum annimmt, so ist dieß zwar in sofern richtig, als die Griechen stets θυμίαμα für thus brauchen, obgleich das Wort τὸ θύον und τὸ θύος (woraus thus entstanden) bei den Profanscribenten nicht selten ist; allein der kirchliche Sprachgebrauch hat sich doch dahin entschieden, daß zwischen Thuribulum und Thymiamaterium ein, wenn auch nicht immer beobachteter, Unterschied gemacht wird. Unter Thuribulum wird das kleine, tragbare Rauchfaß verstanden, welches von den Diaconen und Akoluthen im Chor bei der Eucharistie und bei Processionen in der Hand herumgetragen wird. Thymiamaterium aber pflegt das große Rauchfaß genannt zu werden, welches zur Seite des Altars hing, oder sonst seinen bestimmten und festen Platz hatte. Es ist nach Pelliccia's Ausdruck: Stabile quoddam vas, in quo thus aliaque suave olentia thymiamata in ecclesia adolebantur. Tragbare und stehende Rauchfässer würden demnach den Unterschied zwischen thuribulum und Thymiamaterium bestimmen. Die größern Rauchfässer der letztern Art waren in ihrem Umkreise ganz zu, hatten aber in dem obern Deckel Löcher, wodurch der Rauch und der Wohlgeruch ging. So sagt Alcuin (Poëmat. III.):

Hic quoque thuribulum capitellis undique cinctum,
Pendit de summo fumosa foramina pendens,
De quibus Ambrosia spirabunt thura Sabaea,
Quando sacerdotes missas offerre jubentur.

Diese Thymiamateria waren gewöhnlich von edlem Metalle und kunstreich gearbeitet. Nach dem Liber Pontif. schenkte schon Constantin der Große einer römischen Kirche Thymiamateria duo ex auro purissimo, pensantia libras XX., nec non aliud Baptisterio Lateranensi ex auro purissimo pensans libras X. cum gemmis prasinis et hiacynthinis undique ornatum, numero XLII. Wenn auch die Schenkung Constantins mit Recht bezweifelt wird, so läßt sich doch das Daseyn solcher Thymiamaterien in den römischen Kirchen nicht ableugnen. In dem Kircheninventar zu Mainz befanden sich nach dem Chronic. Conradi Episcopi bei Urstitius mehrere Rauchgefäße von außerordentlichem Metall- und Kunstwerthe.

Die Construction der Rauchgefäße war gewöhnlich diese, daß das Becken oder die Schale (auch Thuricremium genannt), worin die Kohlen lagen, in kleinen Ketten hing, welche in einen Knopf oder Deckel zusammen gingen. Pelliccia bemerkt p. 148. Cujus quidem formae olim fuerint, ignoratur. Tribus autem catenulis ac vase inferius, superius operculo constabant. Saec. XII. ut cerni potest in antiquo opere musivo illius saec. apud Ciampinium de sacris aedific. c. 24. Haec autem thuribuli forma in universa occidente accepta erat Saec. XIII., neque a nostris haud longe distant Graecorum thuribula. — Daß vier Kettchen gebräuchlich waren, und daß man ihnen eine besondere Deutung gab, sieht man aus Innocent. de myster. miss. III. 1. c. 17., wo gesagt wird: Tres catenulae tres denotant uniones in Christo, quibus divinitas et humanitas jungantur, scilicet unionem carnis ad animam, divinitatis ad carnem et ejusdem ad animam. Quarta catenula deitatis ad compositum.

Zu dem Thuribulum gehört noch das Gefäß, worin der Weihrauch aufbewahrt wird. Man nannte es Acerra, pyxis thuris, Hannaqus, Incensarium; und in späterer Zeit Navicula incensi, weil es die Gestalt eines Schiffes hatte. Es war gewöhnlich von der nämlichen Materie, wovon auch das Rauchfaß war. In dem Leben des H. Gilbert werden mehrere silberne und vergoldete Weihrauchgefäße angeführt: Incensaria argentea auro parata quatuor. Hanapi argentei superaurati tredecim. Sie auch den Ordo Roman.

III) **Nöthige Geräthschaften zur Beleuchtung.** — Zu den Aeußerlichkeiten, die dem christlichen Gottesdienste eine gewisse Feierlichkeit und einen besondern Glanz geben, gehört besonders auch die Beleuchtung, oder der Gebrauch von Lichtern und Lampen. Es bildeten sich in Beziehung darauf eine Menge kirchliche Gebräuche, die wir bereits erwähnt haben, oder noch erwähnen werden. Zu den erstern gehören die Kerzenweihe, der cereus paschalis u. a. Zu den letztern der Lichtergebrauch bei der Taufe, bei dem officio pro defunctis und dergleichen. Welche Aufmerksamkeit man diesem Gegenstande widmete, sieht man unter andern daraus, daß Honorius Augustodunus, ein gelehrter Presbyter zu Autun im XII. Jahrhundert, sich veranlaßt sah, ein besonderes Buch de luminaribus ecclesiae zu schreiben, und

besonders das heilige Feuer oder die ewige Lampe, von welcher weiter unten die Rede seyn wird, zu empfehlen. Ueber den Ursprung der Beleuchtung in den Kirchen hat man mehr als eine Vermuthung und Hypothese. Bald ist als Grund angeführt worden die frühe gedrückte Lage der Christen, wo sie meistens zur Nachtzeit ihre gottesdienstlichen Versammlungen hielten, und wo deshalb die Beleuchtung ein Werk der Nothwendigkeit war. Zum rührenden Andenken an diesen ehemaligen Druck, und um der Gewohnheit willen habe man diese Sitte auch dann beibehalten, als die Tageszeit der christlichen Gottesverehrung gewidmet werden konnte. Andere nahmen an, daß der Gebrauch des Aufstellens brennender Kerzen und Lampen aus der Mysterienfeier als symbolische Darstellung der höhern Erleuchtung hervorgegangen, und dann als Gewohnheit geblieben sei. Noch Andere erklären die Sache aus dem Tempeldienste der Juden (vergl. den Art. Tempel in Winers biblischem Reallexikon). Allein vielleicht darf man gar nicht so weit gehen. Ahmten die ersten Christen die letzte Mahlzeit Jesu mit seinen Schülern pünctlich nach, so konnte schon darum der Lichtergebrauch nicht fehlen, zumal wenn man auch erwägt, daß die Agapen größtentheils zur Abendzeit gehalten wurden. Nicht minder konnten auch hier die von Jesu gebrauchten Allegorien: „Sonne der Gerechtigkeit, — Licht der Welt u. a.," wirksam seyn, und Nachahmung des heidnischen und jüdischen Cultus, wo Kerzen und Lampen gewöhnlich waren, trug wohl auch Einiges bei. Zur Ehre der ältern christlichen Kirchenlehrer muß man auch bekennen, daß sie die allegorisch-mystischen Tändeleien nicht kannten, welche sich in späterer Zeit finden, um den Gebrauch der Kerzen und Lampen im Einzelnen zu deuten. Sie sahen die Lichter als Symbole der Freude, der höhern christlichen Erleuchtung und der Lichtmachung Gottes an. Wir haben bereits in frühern Artikeln mehrere solche Stellen angeführt, unter andern, z. B. im Art. Altar IV. 3. im 1. Theile dieses Handbuchs p. 100. Da man nun zu dieser Beleuchtung auch gewisse Geräthschaften brauchte, so wurden diese schon früh, bereits zur Zeit der Christenverfolgung, in dem von uns bestimmten Sinne zu dem sogenannten Kircheninventarium gerechnet. Dieß ergiebt sich unter andern aus den Proconsularacten des Silvanus, worauf sich Augustin contr. Crescent. l. III. c. 29. beruft. Hier werden nebst den goldenen und silbernen Kelchen 6 kleine Krüge von Silber, ein silbernes Rauchfaß, Cucumellum, 7 silberne Lampen, 2 Leuchter für große Wachskerzen (Cereosala), 7 kleine Lampengestelle oder Laternen aus Kupfer mit den dazu gehörigen Lampen, eben so 11 Lampen aus Kupfer mit den Ketten angeführt. Wie die goldenen und silbernen Kelche zum gottesdienstlichen Gebrauche gehörten, und eben deswegen von den Verfolgern verlangt wurden, so gehörten auch die Leuchter, große und kleine Lampen und Laternen dazu. Wir wollen einige der bekanntesten von diesen Geräthschaften jetzt näher betrachten. Wir können sie scheiden A) in **Leuchter**, B) in **Lampen**.

A) **Leuchter**. Sie waren für die kleinern Wachslichte, oder für die stärkern Wachskerzen bestimmt, und man hat nach der Natur ihrer verschiedenen Bestimmung auch verschiedene Namen für dieselben. Im Allgemeinen muß bemerkt werden, daß auf den Altar nur Wachslichter gesetzt werden durften, nicht aber Lampen. Diese letztern

durften blos im Umkreise derselben stehen, wie aus dem Gedichte des Paulinus von Nola auf den Märtyrer Felix hervorgeht. Hier heißt es:

Clara coronantur densis altaria lychnis
Lumina ceratis adolentur odora papyris
Nocte dieque micant, sic mox splendore diei
Fulget, et ipsa dies coelesti illustris honore
Plus micat, innumeris lucem geminata lucernis.

Dicht mit Lampen sind die hellen Altäre umkreiset,
Es duftet wohlriechendes Licht von Wachs durchdrungenen Papyrus.
Es glänzt Nacht und Tag: so glänzt die Nacht mit Tageshelle.
Und selbst der Tag leuchtet noch mehr mit himmlischer Pracht,
Denn unzählige Ampeln verbreiten ihren Schein.

Weniger als 2 Lichter sollen sich auf dem Altare nicht befinden. Doch findet man gewöhnlich deren 3 oder 7, welche nach einer bestimmten Regel aufgestellt, und als Symbole der Trinität, so wie der 7 Gaben des heiligen Geistes betrachtet werden. — Die Griechen hingegen haben auf dem Altare keine Kerzen, pflegen aber entweder vor demselben einen Lichterkreis aufzuhängen, oder an den Schranken des Altars eine Lampe mit 12 Lichtern aufzustellen. Erwägt man den großen Verbrauch von Wachs und Oel, der in den Kirchen des Morgen- und Abendlandes nöthig war, so kann man sich die Stellen erklären, wo es heißt, daß unter den dargebrachten Oblationen sich auch Wachs und Oel befunden habe. Als aber die Oblationen aufhörten, und die Kirchen andere reiche Einkünfte bezogen, findet man in den Kirchrechnungen nicht unbedeutende Summen für die Beleuchtung der Kirchen aufgeführt. Auch setzten wohlhabende Personen besondere Legate aus, die für diesen Zweck verwendet werden sollten. Auch erinnert sich der Verfasser gelesen zu haben, daß seit der Reformation in Norddeutschland die Bienenzucht sehr in Verfall gerathen sei, weil die protestantischen Kirchen nicht mehr das große Bedürfniß an Wachs hatten. Was nun die Geräthschaften zur Wachsbeleuchtung betrifft, so werden erwähnt

a) **Cereostatae.** Vorzugsweise nannte man die auf dem Altare und Amben stehenden Leuchter also. Sie werden von Du Cange u. a. erklärt: Candelabra, quae per se stant, aut manibus deferuntur, a cereis, non a *κέρας* cornu dicta, ut vult Papias. Man scheint, wenn man berücksichtigt, wie die Beleuchtung auf den Altären und um die Altäre herum zuweilen beschrieben wird, tragbare und stehende Cereostatae annehmen zu müssen. Die erstern sind unsern Leuchtern ähnlich. Daß sie unter andern auch im Cultus der griechischen Kirche eine bedeutende Rolle beim Segnen der höhern Geistlichen spielen, daß z. B. ein Erzbischof mit 2 brennenden Leuchtern in der Hand, wovon der eine 3, der andere 2 Lichter enthält, segnet, und so in verminderter Zahl der Lichter auf den Leuchtern der Metropolit, der Archimandrit, haben wir im Art. Fluch und Segen p. 126 gezeigt. — Die stehenden Leuchter waren wohl befestigte Lichterbehälter, auf welchen nur zu gewissen Zeiten, oder wenn es gewisse gethane Gelübde forderten, auch anhaltend stärkere Wachskerzen brannten.

b) **Candelabrum** von dem bald zu erwähnenden Candela gebildet. Doch findet man auch cantelabrus (i) und cantelabra (ae). Die meisten neuern Nationen haben Candelaber als Kunstwort beibehal-

ten. Es wird bald durch Gestell zur Aufstellung von Lichtern, bald durch Säulen=, Arm= und Kronleuchter erklärt.

c) Aus Corona ist unser Kronleuchter entstanden. Die Erklärung bei Du Cange und andern Glossatoren ist: Corona est candelabrum in modum coronae ac circuli, variis lucernis instructum ab ecclesiarum laquearibus pendens. Man pflegt solche Kronleuchter auch Armleuchter zu nennen, wiewohl letztere eigentlich nur ein Theil der erstern sind. Auch das Deminutiv Coronula ist gebräuchlich für kleinere Kronleuchter. — Eine oft vorkommende Benennung der größern Kronleuchter ist

d) Pharus (Pharum, farum, farus). Der Grund davon ist leicht einzusehen, und die Vergleichung dieser großen, das ganze Schiff der Kirchen erhellenden Leuchter, mit den bekannten Leuchtthürmen, vorzüglich dem berühmten Alexandrinischen nicht unpassend.

e) Daß Cantharum, auch cantharus und canthara (ae) ebenfalls für cereostata und candelabrum gesetzt werden, haben die Glossatoren hinlänglich bewiesen. Auch findet man die Zusammensetzung Pharacanthara in derselben Bedeutung. Arbores nannte man zusammengestellte Leuchter, theils auf dem Altare, theils im Chore auf dem Boden stehend. Schmidt, in seinem Lexicon eccles. minus, erklärt sie durch candelabra majora in ecclesiis, multis instructa luminib., quae a terra surgunt. Der Name mag von den verschiedenen Armen herkommen, welche, gleich Zweigen aus einem Stamme, aus dem Schafte oder Gestelle hervorgingen.

f) Auch wurden die Leuchter Delphini genannt, wie aus Gregor. M. Epist. l. 1. ep. 66. zu ersehen ist, von den Delphinbildern, die auf denselben angebracht waren. Solche Bilder und Embleme waren auf den Säulen im römischen Circus, und man scheint den Delphin um so lieber in den Kirchen aufgenommen zu haben, da er von den ältesten Zeiten her das Wahrzeichen und Lieblingssymbol der Schiffer und Küstenbewohner war, und da man in der christlichen Kirche gern die Beziehung auf das Schiff, das Lieblingsbild der Kirche nächst dem Kreuze, vervielfältigte. Daß das zeither Gesagte größtentheils auf größere Leuchtgeräthe der Kirche sich bezieht, zeigen schon die Namen Coronae, Phari, Delphini u. s. w. Daß dabei aber auch Reichthum, Luxus und Kunst sichtbar wurden, lehrt folgende summarische Angabe aus Bona l. 25. p. 482—83: Candelabra aliaque vasa affabre facta ex auro, argento, aliove metallo, quibus fixae candelae vel ellychnia oleo fota accendebantur ad lumen praebendum. — Hic usus jam ante vigebat apud Hebraeos, quibus in templo et lucernae succensae erant et aureum candelabrum pretiosissimum Exod. c XXV. egregie descriptum. Quam vero sumtuosa haec essent, satis expressum habemus apud Anastasium et alios, qui summorum Pontificum et Principum donaria recensentes, frequenter enumerant pharos coronatos, lampades cum Delphinis, cantharo cereostata et lucernas aureas atque argenteas multique ponderis, in quibus non solum cera et oleum commune, sed aliquando oleum pretiosissimum et opobalsamum incendebatur. Ausführlichere Angaben und Beschreibungen liefern Ciampini de sacris aedif. c. 10. p. 134 seqq.

Einer der ältesten und merkwürdigsten Kronleuchter in Deutschland befindet sich im Schiffe des Doms zu Hildesheim. Er ist nach der Nachricht des Freiherrn von Gudenau (Domherrn zu Hildesheim) vom Bischofe Hezilo († 1079) im XI. Jahrhundert angeschafft und aufgehängt worden. An Festtagen brennen 72 Lichter auf demselben. Von welchem Material er verfertigt sei, wird nicht angegeben. Sonst findet man häufig Erz, Kupfer, Messing, gewöhnlich mit starker Vergoldung.

B) **Kleinere Leuchtgeräthe, besonders Lampen.** Dafür findet man im kirchlichen Sprachgebrauche die Worte Candelae, Lychni, Lychini, Lychnici, Cicindelae, Cicindilli, Circuli u. a. vor. Sie mögen unsern Leuchtern in kleinerer Form, mehr aber unsern Lampen entsprechen, und sich vielleicht durch Arm-, Wand- und Hängeleuchter übersetzen lassen; denn von allen diesen Formen finden wir Angaben bei den Schriftstellern, die das Innere der Kirchen und ihr Inventarium beschreiben. Besonders gebräuchlich in der Kirchensprache ist das Wort candela geworden, welches auch die Griechen in der Uebersetzung von *κανδήλα*, *καντῆλα* und *καντῆλι* aufgenommen haben. Es bedeutet, ob es gleich zuweilen für cereus (Wachslicht) genommen wird, vorzugsweise eine lucerna olearia, ein Oel- oder Talglicht. Die Regel bleibt immer, daß candela (*λύχνος*) ein Oel- oder Talglicht mit einem Dochte bedeutet.

Auffallend ist es, daß die ältern christlichen Kirchenscribenten seltener von Lampen und Fackeln sprechen, was wahrscheinlich seinen Grund in dem häufigen Lampen- und Fackeldienste der heidnischen Mysterien hat. Die in den Novellen so oft erwähnten Lampadarii gehörten nicht zu den kirchlichen, sondern Staatsämtern, und der Primicerius Lampadariorum (Nov. Valentin. 84.) war ein angesehener Reichsdignitarius. In der griechischen Kirche werden *λαμπαδηφόροι*, lampadarii, oder *λαμπαδοῦχοι* diejenigen Geistlichen genannt, welche den Patriarchen bei seinen amtlichen Functionen Lampen oder Fackeln vortragen. Und so wird überhaupt das Wort mehr vom außerkirchlichen und äußerlichen, als vom innerlichen Kirchengebrauche genommen.

Da auch oft der einzelnen Kerzen (cereorum) Erwähnung geschieht, so ist zu erinnern, daß man schon früh das Amt eines Ceroferarius (*κηροφόρος*) findet, welcher gewöhnlich aus der Classe der Akoluthen oder Ostiarien die unter der Aufsicht der Subdiaconen stehenden und besonders geweiheten Kerzen und Lampen anzuzünden und zu tragen hatten. Das kirchliche *σκευοφυλάκιον* mußte immer mit einem gehörigen Vorrathe von Kerzen und dem Material, woraus dieselben, so wie die Agnus Dei verfertigt wurden, versehen seyn. Im Allgemeinen giebt Binterim 4r B. 1r Thl. p. 125 folgende Schilderung von den zeither betrachteten Lampen und Leuchtern: „Man hat „ganz wunderbare und künstlich verfertigte Arten von Lampen und „Leuchtern, welche zugleich eine Zierde der Kirche ausmachten. Die „einen waren von Glas, die andern von Metall, Silber und Gold; „bald hingen sie an schönen Ketten, bald standen sie um den Altar, „und an gewissen Orten der Kirche, bald waren sie an Säulen befe„stigt, bald wurden sie von den Ceroferarien herumgetragen." Sie mochten mit unsern Laternen, Hängelampen und Ampeln Aehnlichkeit

haben, und prächtiger in reichen Stadtkirchen, ärmlicher aber wohl an kleinern Orten und in Dörfern seyn. Hier hat man nach einigen Nachrichten sogar anzunehmen, daß es auch irdene Kirchenlampen gab. Eine besondere Art von Lampen im Cultus der morgenländischen, wie der abendländischen Kirche verdienen jedoch noch vorzugsweise unsre Aufmerksamkeit; es sind die sogenannten

ewigen oder heiligen Lampen, die an den Hochaltären und überhaupt an jenen Altären, wo das Sanctissimum aufbewahrt wird, Tag und Nacht brennend unterhalten, und daher das ewige Licht genannt wird. — Der Ursprung auch dieser Sitte ist streitig gewesen, und man hat sie bald aus dem heidnischen, bald aus dem jüdischen Alterthume erklärt. Es ist auch nicht zu leugnen, daß in beiden Analogien vorliegen. Wer dächte hier nicht an das heilige Feuer, welches immerwährend zu Rom in dem Tempel der Vesta brannte, und von ihren Priesterinnen, den Vestalinnen, unterhalten werden mußte? Mit dieser aus Hetrurien abstammenden Sitte hängt auch eine Privatsitte vornehmer und reicher Römer zusammen, nach welcher sie in den Grabgewölben ihrer Verstorbenen häufig von dazu bestellten Sklaven, die deshalb oft ihre Freiheit erhielten, stets brennende Lampen unterhalten ließen. Eine kleine brauchbare Schrift darüber ist Octav. Ferrarii dissert. de veterum lucernis sepulcralibus. Patavii 1670. Jedoch liegt hier das jüdische Alterthum näher; denn die ersten Spuren dieser Sitte, und die eigentliche gesetzliche Bestimmung derselben fallen in einen Abschnitt der christlichen Zeit, wo man überall im Cultus der Christen auf den levitischen Cultus zurückging, und 3 Mos. 6, 12. 13. ein Vorbild fand. (Es ist merkwürdig, daß man fast bei allen Völkern ein ewiges Feuer findet, welches bei schwerer Strafe nicht verlöschen durfte. Entweder wollte man dadurch bei den Heiden die nie aufhörende Kraft der Erde, oder bei Moses die ewig lebende Kraft der Gottheit andeuten, und die Pflicht, sie ohne alle Unterbrechung zu verehren.) Vergl. den Art. Tempel in Winers biblischem Reallexikon. Gewöhnlich wird die Verordnung, daß Tag und Nacht in der Kirche eine Lampe brennen soll, dem Nachfolger Gregor's des Großen zugeschrieben. Von diesem sagt Platina vitae pontif. p. 187. Ejus hoc fuisse institutum ferunt, ut et horae in ecclesiis distinguerentur officii gratia et accensae lampades continuo retinerentur, potissimum vero in ecclesia beati Petri. Jedoch ergiebt sich aus dieser Stelle, daß die Sache nur als Sage, nicht aber als allgemeine Einrichtung angeführt wird. Pelliccia I. p. 142 nimmt an, daß erst im XIII. Jahrhundert völlige Uebereinstimmung in Betreff dieser Sitte, in der Kirche geherrscht habe. Dieß ist darum nicht unwahrscheinlich, weil in diesem Jahrhundert 1215 die Verwandlungslehre zu einem Glaubensartikel erhoben wurde, mit welcher ja die Sitte der ewigen oder heiligen Lampe nach der Theorie der neuern Liturgisten in der römischen Kirche unleugbar zusammenhängt. Wir wollen darum auch einen neuern Schriftsteller dieser Art von nun an sprechen lassen. (Liturgik der christkatholischen Kirche von Fr. Xaver Schmid 2. Aufl. 1835. 1. Bd. p. 612 ff.) Genannter Schriftsteller äußert sich also: „Zu „den Ceremonien vor dem reponirten hochwürdigsten Gute (Monstranz

„mit der geweiheten Hostie) gehört das Brennen des sogenannten ewi-
„gen Lichtes. — Die erste Spur des ewigen Lichtes (Lychnus peren-
„nis, lampas perpetua, lumen perpetuum) findet sich schon im IV.
„Jahrhundert in der Kirche des Morgen- und Abendlandes. Für den
„Orient zeugt Epiphanius, welcher in seinem Briefe an den Bischof
„Johannes von Jerusalem erzählt, daß er auf einer Reise in eine
„Villa mit Namen Anablatha kam, bei dem Durchgehen eine bren-
„nende Lampe sah, und auf die Frage, was dieß für ein Ort wäre,
„die Antwort erhielt, daß es die Kirche sei. — Im Occidente spricht
„der heilige Paulinus von Nola († 431) von einem Diebe, der das
„ewige Licht auslöschte, weil er wohl wußte, daß es zur Nachtzeit
„öfters von selbst verlösche. Es heißt nämlich bei ihm Carm. de S.
„Felic. natal. 11. vers. 468:

Hunc importuno sibi lumine praedo micantem
Protinus extinguit, namque id quoque noverat idem
Saepe solere mori cum Stuppa per arida longam.
Conderet in noctem consumto lumen olivo.

„Mehrere Synoden des Mittelalters weisen auch darauf hin. Synod.
„Wigorn. a. 1240. c. 10. Synod. Salmur. a. 1276. c. 1. Synod.
„Eystatt. a. 1453, und andere spätere Synoden. Nach heutiger Dis-
„ciplin hat es vor jedem Repositionsorte bei Tag und bei Nacht zu
„brennen. Cfr. Rit. Rom. Syn. Basil. a. 1503 tit. 4. Syn. Aug.
„a. 1548. c. 16., außer es ist eine Kirche so arm, daß sie die dazu
„erforderlichen Ausgaben durchaus nicht bestreiten kann, oder es rathet
„die Sorge für höhere Interessen die Unterlassung an. Die Griechen
„haben es in den meisten Kirchen auch. Vergl. Leon. Allat. append.
„epist. ad Joann. Morin. de templis recentior. Graec. ed. Goar. Fol. 15.
„Die Anbetung durch Beugung des rechten Knies ist jünger; da auch
„die Beugungen in der Messe neuern Ursprungs sind. Der Sinn bei-
„der Ceremonien ist klar. Die Kniebeugung drückt die große Andacht
„und Ehrfurcht aus, die der Gläubige gegen das hochheilige Sakra-
„ment hat. Laut wird nämlich dadurch bekannt, daß man auf sein
„eigenes Ich verzichte, und Gottes Diener und Knecht sein wolle. —
„Das Brennen des Lichtes ist eine stille Mahnung, daß derjenige im
„Tabernakel weile, der unsre geistige Leuchte, durch Ehre und Kraft von
„oben ist, sich um unsertwillen als Mensch verzehrte, und sich auch
„jetzt im Altarsakramente als Opfer und Speise für uns hingiebt.
„Auch möchte es zugleich noch eine Erinnerung seyn, wie jede Gemeinde
„am schönsten die Liebe des sakramentalisch gegenwärtigen Gottes ver-
„gelten könne. Wie nämlich die Flamme still und ununterbrochen zum
„Himmel auflöderte, so soll auch jede Christengemeinde eine geistige
„Lampe seyn, aus deren Herzen geräuschlos und ununterbrochen die
„Flamme der heiligen Liebe zu demjenigen lodert, der zuerst unsere
„Liebe und unser Leben gewesen ist, noch ist und ferner seyn wird."
Aus dieser Darstellung eines der neuesten Liturgisten in der römischen
Kirche ergiebt sich, daß man später das ewige oder heilige Licht mit der
Verwandlungslehre in genaue Verbindung brachte, und daß mit der
dogmatischen Sanction dieser Lehre auch die ewige oder heilige Lampe
zur allgemeinen Sitte wurde. Uebrigens haben allegorisch-mystische

Schriftsteller in der römischen Kirche oft auf diese Lampen angespielt, und zuweilen hat sich auch die Dichtkunst nicht unglücklich an ihnen versucht.

IV) Verschiedene andere zum Kirchendienste erforderliche Geräthschaften. — Wir bemerken im voraus, daß wir von den hierher gehörigen Gegenständen nur solche auswählen, welche, wenn auch nicht überall, und zu allen Zeiten, doch bei den meisten wohleingerichteten und ausgestatteten Kirchen in Gebrauch waren. Wir rechnen dahin die

1) **Vexilla, Fahnen.** Diese finden sich in vielen Kirchen des römisch-katholischen Cultus und ihren Gebrauch bei feierlichen Processionen, und früher selbst bei Kriegszügen, deutet Durandus l. I. c. 3. n. 32. mit den Worten an: Vexilla ecclesiarum, quae in publicis stationibus seu processionibus cum cruce et cereis efferentur, iisque peractis in ipsis aedibus sacris appendi vel erigi solent. Ea vero ecclesiarum vexilla in proeliis et bellis praeferri solebant cum ecclesiae ipsae vel earum rectores ac praelati vasallos suos in proelium educere vellent aut ad hoc tenerentur. Et haec benedictione prius consecrata et finito proelio in ecclesia fuerant asservata. — Wenn man den Gebrauch der Fahnen, von dem Labar. Constantins des Großen ableitet (Euseb. de vita Const. l. 1. c. 30. 31. — l. II. c. 6—13.), so läßt sich um so weniger dagegen erinnern, da die Hauptinsignie dieser neuen Reichsfahne das Zeichen des Kreuzes (σωτήριον τροπαῖον oder σημεῖον σωτήριον) war, so daß mithin Fahne und Kreuz dasselbe und das gemeinschaftliche Symbol und Emblem der Christen waren. Auch ist es ein gewöhnlicher Sprachgebrauch geworden Labarum als gleichbedeutend mit crux und vexillum ecclesiasticum zu nehmen. Auch in dem alten Hymnus bedeuten die Worte:

Vexilla regis prodeunt,

nichts anderes als das Kreuz, welches Christus dem Sieger verkündet. Beides, Kreuz und Fahne, verbunden, findet man schon in Gregor. Turon. Histor. Franc. l. V. c. 4. Auch beim Honorius von Autun de luminar. eccl. l. I. c. 72. wird gesagt: Cum ante nos crux et vexilla geruntur, quasi duo exercitus sequuntur, dum hinc ordinatim cantantes gradiuntur. Späterhin blieb dieß immer die vorherrschende Gewohnheit, zumal bei den feierlichen Aufzügen, wo es galt, die streitende und triumphirende Kirche darzustellen. Das Lammbild mit der Fahne haben wir bereits an einem andern Orte auf ähnliche Art gedeutet, und in dem Art. Sinnbilder in den christlichen Kirchen, werden wir noch einmal darauf zurückkommen müssen. Es wurden aber auch Kriegesfahnen, besonders in den sogenannten heiligen Kriegen und in Beziehung auf die Fahnenweihe in den Kirchen als Trophäen aufgehangen, — eine Gewohnheit, wovon sich auch in den evangelischen Kirchen Beispiele finden. Wenn katholische Fürsten einen Feldzug wider die Ungläubigen oder Ketzer thun sollen, so pflegt ihnen der Papst eine geweihte Fahne zu schicken, welche mit einem Kreuze und Nägeln geziert ist, und diese Fahne wird insgemein vexillum Petri, oder vexillum sanctae crucis et ecclesiae romanae genannt.

2) **Cymbala** sind zunächst kleine Glöckchen, welche bei verschiedenen liturgischen Stationen und Momenten als Zeichen für die Mi-

nistranten und das Volk dienen, und oft mit Tintinnabula (Schellen, Klingeln) gleichbedeutend sind. Besonders ist hier merkwürdig das sogenannte Meßglöckchen, von welchem aber schicklicher im Art. Messe wird gehandelt werden. Es blieb noch lange auch im Cultus der Protestanten übrig, und wurde selbst in Leipzig erst unter dem Superintendenten Dr. Rosenmüller abgeschafft. — Vorzugsweise aber bedeutet Cymbalum, Sacculus tinniens, Cymbel, den auch jetzt noch gewöhnlichen Klingelbeutel, und die Kunstausdrücke: Cymbelsack, Cymbelgelder u. a. werden auch in der evangelischen Kirche häufig gefunden. Dieser Klingelbeutel stammt aus den Zeiten her, wo man die Oblationen (Offertorien) in Geldbeiträge zu verwandeln anfing. Die eingesammelten Gelder werden in der Regel für das Kirchenärar bestimmt. und in einem besondern Behälter oder Kasten aufgestellt. Die hierher gehörige Monographie von Wildvogel de sacculo sonante haben wir schon bei einer andern Gelegenheit angeführt.

3) **Gotteskasten.** Er hieß gewöhnlich Arca, Arcula (Gotteskasten), oder auch Truncus (Stock). In Schmidii Lexicon eccleslast. minus findet man folgende Erklärung davon: Truncus, arcella, cujusmodi in ecclesia prostant ad recipiendas fidelium eleemosynas, sic dicta, quod trunci arboris speciem referat, vel quod eae arcellae ex truncis arborum cavatis fieri solerent. Spuren von der Sitte, besondere Stöcke bei den Kirchen, Hospitälern und auf Begräbnißplätzen zu errichten, um dadurch zu reichen Almosenspenden zu ermuntern, finden wir gegen das Ende des XII. Jahrhunderts. Wenigstens hat um diese Zeit der päpstliche Legat, Petrus de Capua zu Paris, eine besondere Messe wöchentlich für diejenigen gestiftet, die in solche Stöcke einlegen würden. — In der evangelischen Kirche versteht man unter Gotteskasten mehr den wohlverwahrten, aus Holz oder Eisen gefertigten Kasten, der dazu dient, um wichtige Dokumente oder baar vorräthige Kirchengelder aufzubewahren. Man sehe darüber Philippi's Wörterbuch des chursächsischen Kirchenrechts Art. Gotteskasten. Auch findet man zuweilen die Namen capa, cappa, capsula, pyxis, theca, um dieses Geräth zu bezeichnen.

4) **Stäbe. Baculi, ῥάβδοι, βακτήριοι.** Es kommen im kirchlichen Sprachgebrauche deren verschiedene vor. Die Stäbe als Insignien höherer Kirchenwürden, des Patriarchat's, des Episkopat's, der Aebte, baculus patriarchalis, episcopalis, pedum werden wir näher im Artikel liturgische Kleidung, besprechen. Sie wurden den höhern Kirchenbeamten vor- oder nachgetragen, und die Träger hießen Bacularii, Pidelli (von Pedum), wovon auch die Universitäts-Pedelle ihren Namen erhalten haben mögen. Man findet aber auch baculi cantorum et praecentorum, welches kleine Stäbe von Elfenbein, Ebenholz oder Silber sind, womit der Gesang und die Kirchenmusik von den Cantoren und Vorsängern dirigirt wird. — Von diesen sind wieder zu unterscheiden diejenigen Stäbe, welche die Akoluthen und Kirchendiener, die auch unter den Namen Sergents, Sergeants, Stewards, Schweizer u. a. vorkommen, beim Gottesdienste zum Zeichen der Feierlichkeit und Ordnung in der Hand tragen. Solche Stöcke befinden sich in jeder wohlausgestatteten Hauptkirche. Im Art. Decanus haben wir bereits auch von den Stäben gesprochen, die den Polizeidienern am

kaiserlichen Hofe zu Constantinopel als Zeichen ihrer Amtsbefugniß gegeben wurden.

5) **Faldistoria** (auch Faldestolia, Faudestola), werden sellae plicatiles nach Art der Feldstühle, Stühle und Sessel ohne Arme und Lehne genannt, worauf bei seiner Inthronisation, und sonst bei feierlichen Gelegenheiten der Bischof zu sitzen pflegt, um in seinem ganzen Ornate sichtbar zu werden, und die Unabhängigkeit und Unbeschränktheit seines geistlichen Amtes anzudeuten. Von der Form Faudestola ist höchst wahrscheinlich das französische Fauteuil gebildet. Casal. de ritib. eccles. schildert das Faldistorium in der Capelle zu Rom und deutet die Form desselben als ein Symbol der Kirche. Wie nämlich dieser Sessel auf keiner Seite auf etwas ruht, so habe auch die Kirche keine sichtbare Stütze, sondern hänge blos von Christo ab, der sein weltliches Königreich Petro und seinen Nachfolgern abgetreten habe. Will man sich über dieses kirchliche Geräth näher belehren, so findet man ausführlichere Nachrichten in Macri Hierolexic. s. v. Faldistorium, und in der neuern Schrift: Liturgik der christkatholischen Religion von Fr. Xaver Schmid. Passau 1835 3r B. p. 593 in den Noten. — Zu dem Inventario ecclesiastico gehörten auch

6) **Kissen, Polster, Schemel.** (Pulvini, pulvinaria, lecti, stratoria, scamella, scabella, scamina, scamni), von verschiedener Art und Verrichtung. Die Besorgung und Anwendung derselben gehörte zu den Amtsgeschäften der Akoluthen, Ostiarien und Sacristaner.

7) Endlich sind auch noch alle Geräthschaften, welche zum officio defunctorum gehören, hierher zu rechnen. Es gehören dahin die Feretra, Bahren, welche auch *φορεῖα*, *νεκρωφορεῖα* hießen, die Lecti und Lecticae, die coronae sepulcrales, crucifixa und alle Ornamente, deren man sich bei öffentlichen Leichenbegängnissen bediente. Sie wurden in den exedris an einem besondern Orte (oft feretrale, Bahr= und Beinhaus) aufbewahrt, und standen unter der Aufsicht der Copiaten und Fossarien. Diese Art des kirchlichen Inventariums findet man theilweise auch in den Kirchen der Protestanten.

Werfen wir noch einen Blick auf die zeither in diesem Artikel betrachteten Geräthschaften, die man zum kirchlichen Inventarium rechnete, so ergiebt sich, daß sie sich wenig verändert haben, und daß die meisten derselben im Cultus der griechisch= und römisch=katholischen Kirche noch vorhanden sind. Dasselbe gilt auch von den Abendmahlsgefäßen, von den Utensilien, die wir im Artikel Chrisma und Confirmation erwähnt haben. Mehrere Veränderungen der Art treten bei der Taufe ein, wie wir bei diesem Artikel weitläuftiger zeigen werden. — Daß aber durch die Reformation große Vereinfachung durch das Abschaffen der Messe in dem Kircheninventarium der evangelischen Kirchen erfolgen mußte, ergiebt sich aus der Natur der Dinge selbst. Am wenigsten noch hat einen gewissen anständigen Schmuck die lutherische Kirche verschmäht, wie sich dieß z. B. bei den wenigen heiligen Gefäßen zeigt, deren sie bedarf, so wie bei der Bekleidung des Altars und der Kanzel. Das Nöthige hierüber in Beziehung auf das Abendmahl haben wir im Artikel Abendmahlsfeier der Christen p. 32, und im Artikel Abendmahlsgefäße p. 70 und 71 erinnert.

36.

Kirchliche Verfassungsformen.

I. Ursprüngliche demokratische Verfassungsform der Kirche. II. Uebergang zur aristokratischen Verfassungsform und Ursachen dieser Veränderung. III. Fortgang der hierarchischen Aristokratie zur Oligarchie. IV. Allmählige Entwickelung des Papalsystems oder der hierarchischen Monokratie.

Literatur. Allgemeinere Werke. **Bingh. origin. eccles. Vol. I. l. 2. de diversis Clericor. ordinibus in primitiva ecclesia** enthält manche gute Winke für das im gegenwärtigen Artikel Abgehandelte. — Schöne's Geschichtsforschungen Thl. 1. p. 363. 3r Thl. p. 823 ff. (ist besonders wichtig wegen der beigefügten Literatur). — Bei Augusti und Binterim ist nicht im Zusammenhange, sondern nur gelegentlich über den Inhalt dieses Artikels gehandelt worden.

Besondere Werke, die sich ausführlicher oder vorzugsweise mit dem im Artikel bezeichneten Gegenständen beschäftigen. **Jo. Cavei Primitivus Christianismus ex Angl. lat. Ed. V. 1689. — Ejusd. de regione vet. eccles. C. M. Pfaff de originibus juris eccles. Edit. V. Tub. 1756.** — J. H. Böhmers Entwurf des Kirchenstaates der ersten drei Jahrhunderte. Hal. 1733. — J. G. Pertsch Versuch einer Kirchenhistorie, sofern solche als eine Anleitung zur geistlichen Rechtsgelahrtheit kann angesehen werden 1. 2. Jahrh. Leipz. 1736 f. 3. 4. Jahrh. Wolfenbüttel 1738—40. 5 Bde. 4. — Ziegler Versuch einer pragmatischen Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Leipzig 1798 (vorzüglich brauchbar. Am Ende des Buchs befindet sich eine Nachricht und kritische Würdigung der Schriften, welche der Verfasser bei seiner Arbeit benutzte). — Planck's Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung Thl. 1—5. Hannov. 1803—5. — **K. H. Sack de optima ecclesiae christ. constitutione** in s. **Commentatt. etc.** Bonn 1822. 8., giebt auch eine gedrängte Geschichte der christlichen Kirchenverfassung. — Außerdem geben die meisten Lehrbücher des Kirchenrechts viel Brauchbares zur Geschichte der kirchlichen Verfassung, besonders J. L. v. Mosheim Kirchenrecht der Protestanten, zuerst mit Anmerkungen herausgegeben von Ch. E. von Windheim.

Helmst. 1760, neu bearbeitet und fortgesetzt von Ch. A. Günther. 1800. 8. — Ueber die kirchliche Verfassung der apostolischen Kirche, vergl. neben Neander Geschichte der Pflanzung ꝛc. an verschiedenen Stellen, und Lücke de eccles. apostolica, besonders den 2. Thl. von Plancks Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung ꝛc. Gött. 1818. 8.; J. E. Greiling über die Urverfassung der apostolischen Christengemeinen. Halberst. 1819. 8.; Fr. Droste über Kirche und Staat. Münster 1817. 8. — G. B. Schulze Darstellung der Form des Kirchenregiments im apostol. Zeitalter in Allg. Kirchenz. 1833. Nr. 94 ff. — K. G. Bretschneider und K. F. Weizen über die Kirchenverfassung zur Zeit der Apostel in Allg. Kirchenzeit. 1833. Nr. 103—106. 182., wozu zu vergl. Schlatter ebendas. 1834 Nr. 47. (Die noch speciellere Literatur wird im Art. selbst am gehörigen Orte angeführt werden.)

I) Ursprüngliche demokratische Verfassungsform der Kirche. — Die ursprüngliche Verfassung der Kirche war ganz demokratisch, wie es schon die Natur einer religiösen Gesellschaft mit sich bringt, die in einer ohne herrschende Religion bestehenden Staatsverfassung, wie die römische war, zusammentritt, ganz unabhängig von dem Zwecke des Staats die Sache des Gewissens zum Zwecke ihrer Vereinbarung macht, und von dem Staate, wie billig, geduldet wird, so lange sie in die Einrichtung seines Zweckes nicht eingreift, noch ihn hindert oder stört. Die Verfassung einer solchen Gesellschaft kann nur durch den Willen aller oder doch der meisten ihrer Glieder entstehen und gebildet werden, denn die Verschiedenheit der Meinungen aller oder auch nur der meisten über den Punct der innern und äußern Einrichtung ihrer Gesellschaft würde das Ganze in eben dem Augenblicke wieder auflösen, da es verbunden werden soll, insofern sich in diesem Zustande der Dinge nur der freie Wille als ein Mittel der Vereinbarung denken läßt. Nun standen zwar die Apostel als Lehrer der Christen an ihrer Spitze, und da sie unter göttlichem Ansehen lehrten, hätten sie auch eben so gut als Befehlshaber Gottes und Christi die Christen beherrschen können, wenn es ihr Wille gewesen wäre. Allein sie verabscheueten die Herrschaft des Gewissens, über das kein Sterblicher gebieten darf und soll, und blieben stets in dem Verhältnisse der Lehrer zu ihren Schülern, eingedenk der Reden Jesu, die sie nur zum Lehren und nicht zum Herrschen bestimmten. Dieses zarte Verhältniß, welches sie selbst oft unter dem treffenden Bilde der Väter zu den Kindern darstellen, erlaubten aber keine andern Befehle als die Gebote Gottes und Christi, welche die Aussprüche des Sittengesetzes selbst waren, sondern nur Belehrung, Rath und Warnung, womit sie den Christen an die Hand gingen, um den ethischen Gottesstaat zu befördern, den Jesus so wunderbar gegründet hatte. — Aus eben diesem Grunde der Nichtherrschaft mußten sie zwar dem Wunsche der Christen zu Jerusalem, die Synagogenverfassung in der neuen Lehre fortzusetzen, nachgeben. Allein da hierbei zugleich die Gefahr der Herrschsucht einzelner entstand, so bemüheten sie sich aus allen Kräften, indem sie dem väterlichen Lehrverhältnisse treu blieben, jede Anmaßung der Herrschsucht zu unterdrücken, und eine durchaus demokratische Verfassung befördern zu helfen. Die Briefe, so wie die Ge-

schichte der Apostel sind voll von Belegen dazu, und da die Neigung zu herrschen dem Menschen so natürlich ist, so kann man nicht umhin, die außerordentliche Resignation zu bewundern, mit der sie aus Anhänglichkeit an die Winke ihres großen Meisters sich in den Schranken des bloßen Lehrverhältnisses hielten, da doch die Gelegenheit zu befehlen und zu herrschen sich so häufig von freien Stücken anbot. Petrus selbst schärft es den Episkopen und Presbytern ein, daß sie die Gemeinden nicht beherrschen, sondern blos durch ihr musterhaftes Beispiel lenken sollen, 1 Petr. 5, 3. In welchem seltsamen Contraste stehen darin hier die anmaßlichen Nachfolger Petri, indem sie Jahrhunderte hindurch die Christen vom Kaiser bis zum Bettler mit einer fürchterlichen, geistlichen Allgewalt tyrannisirten. Belege, wenn sie noch weiter nöthig wären, um zu zeigen, wie entfernt die Apostel von aller Herrschsucht waren, finden sich Act. 6, 2 seqq. und 15, 22 seqq. Freilich mußten anfangs, da nun einmal die Fortsetzung des Synagogensystems beliebt war, von den Aposteln Männer angestellt werden, welche die Gemeinden bilden, und ihre Angelegenheiten mit leiten sollten. Allein sobald die Gemeinden groß genug waren, um ihre Angelegenheiten leiten zu können, befreieten sie dieselben von dieser Vormundschaft, und überließen ihnen selbst die Wahl, wie es bei der ältesten Gemeinde zu Jerusalem in Hinsicht der Diaconenwahl schon der Fall war. Darum stellt sich nun auch die unleugbare Wahrheit heraus, daß die Apostel recht absichtlich die demokratische Verfassungsform beförderten, und daß die Gemeinden zur Zeit der Apostel selbst für ihre Angelegenheiten und für ihre Verfassung Sorge trugen. Das schöne Urbild einer heiligen Verbrüderung schwebte den edeln Herolden des Christenthums vor, deren gemeinschaftliches Band der Glaube und die wechselseitige Liebe waren. — Die apostolischen Väter sind hierzu der deutlichste Beleg, so wie auch in der Folge die fortgesetzte Einrichtung eines gegenseitigen Briefwechsels, den einzelne Gemeinden mit einander oder ihre Vorsteher unterhielten. Daß durch diesen letzten Umstand noch eine Zeitlang im apostolischen Geiste fortgewirkt wurde, und die Christengemeinden in dem Besitze der frühern demokratischen Verfassung blieben, ist gut gezeigt worden in Kieslings dissert. de stabili primitivae ecclesiae ope literar, communicatoriar. connubio. Lips. 1644. Die Frage aber, wie lange diese ursprüngliche christlichkirchliche Verfassungsform dauerte? läßt sich nur im Allgemeinen beantworten, da die Ursachen der sich unmittelbar darauf ausbildenden kirchlichen Aristokratie anfangs nur unmerklich, und auch früher hier, später dort wirksam zeigten. Man kann die Zeitdauer dieser demokratischen Verfassungsform ungefähr annehmen bis zu Ende des ersten, und bis zum Anfange des zweiten Jahrhunderts, mithin im apostolischen, und unmittelbar nachapostolischen Zeitalter. Von jetzt an beginnt der

II) **Uebergang zur aristokratischen Verfassungsform, deren Ausbildung durch eigenthümliche Ursachen befördert wird.** — Daß nach und nach die demokratische Verfassung aufhörte, und mehr der aristokratischen Platz machte, dazu trug schon bei

a) **das wachsende Ansehen der Bischöfe überhaupt.** Wir können hier kürzer seyn, da wir im Artikel Bischof

(s. den Art. 1. B. p. 229 ff.), das Meiste hierher Gehörige erinnert haben, theils da, wo die Rede von den Amtsverrichtungen der Bischöfe war p. 232 ff., theils auch, wo die Ursachen ihres wechselnden Ansehens bis zum Zeitalter Constantins hin erwähnt wurden p. 245 ff. Wie sich der Kampf der Bischöfe und Presbyter um gleichen oder höhern Rang zu Gunsten der erstern entschied, wird der Artikel Presbyter lehren. Wir machen bei dieser Ursache der sich ausbildenden kirchlichen Aristokratie noch folgende allgemeine Bemerkungen.

α) Die Zeit, wo der Name Bischof ein ausschließlicher Name des ersten Presbyters geworden ist, bleibt so ungewiß, daß man nur im Allgemeinen die erste Hälfte des II. Jahrhunderts dafür ansehen kann.

β) Es erfordert die Natur der Sache anzunehmen, daß dieser Unterschied des Ranges, und hernach des Namens in einigen Kirchen früher, in andern später entstand. Am frühesten zeigte er sich wohl in Jerusalem, Rom, Antiochien und Alexandrien, daher sich denn auch die Bischöfe dieser Hauptstädte schon so früh in der hierarchischen Gewalt auszeichneten, wie wir weiter unten sehen werden. So scheint z. B. dieser Unterschied zu Korinth noch nicht Statt gefunden zu haben, als Clemens von Rom († im dritten Regierungsjahre Trajans im Jahre 100 nach Christo) seinen ersten Brief an die Korinthier schrieb. Die Gemeinde zu Korinth hatte ihre Aufseher und Vorsteher abgesetzt, wie man aus dem Briefe selbst sieht, und zwar höchst wahrscheinlich deswegen, weil sie sich ohne Einwilligung der Gemeinde zu sehr hervorgedrängt hatten. Jenes tadelt Clemens im Namen der römischen Kirche, an welche die korinthische Gemeinde deshalb geschrieben hatte, und bedient sich dabei der Ausdrücke Bischöfe und Presbyter noch als völlig gleichbedeutend. Ein Unterschied des Namens war also hier noch nicht, und auch wohl noch kein Unterschied des Ranges; denn sonst würde er doch einen vorzugsweise genannt haben, wenn er unter den Presbytern besonders ausgezeichnet war, wenigstens mußte sein Vorzug so unbedeutend seyn, daß er keiner besondern Erwähnung bedurfte. Das Ergebniß bleibt am Ende doch wohl dieses, daß bei einigen größern Kirchen in den Hauptstädten der Stufenunterschied zwischen dem ersten und den übrigen Presbytern schon gegen das Ende des I. Jahrhunderts aufkam, bei andern aber erst am Ende dieses Jahrhunderts, und wieder bei andern vielleicht erst im Anfange des II. Jahrhunderts.

γ) Die Vorzüge der Bischöfe waren auch im II. Jahrhundert längere Zeit hindurch noch nicht gesetzlich bestimmt, sondern blos conventionell, also noch keine eigentlichen Vorrechte, auf die er hätte stolz thun können, ohne sich an die Einreden der Presbyter kehren zu brauchen. Vielmehr mußten die Vorzüge der Presbyter mit Mäßigung und Schonung der Presbyter ausgeübt werden, weil noch kein Zwang anwendbar war, und die Gefahr bei einer eintretenden Zwistigkeit zwischen beiden für den Bischof immer größer blieb, als für die Presbyter. Es war weit eher zu fürchten, daß die Presbyter in Verbindung mit dem Volke den Bischof absetzten, als daß dieser umgekehrt die Presbyter so weit bringen konnte. So lange also in einer Stadt nur eine Kirche oder Gemeinde war, und Bischof und Presbyter gemeinschaftlich unter den schon angegebenen Umständen daran fortlebten, konnte noch eine

lange Zeit verfließen, ohne daß eine Subordination der Presbyter unter den Bischof bewirkt wurde, wodurch dieser eine hierarchische befehlende Gewalt über sie bekam. Allein es trat früh genug ein Umstand ein, daß der Bischof einen Presbyter seiner Kirche an eine neue Gemeinde abgeben konnte, so daß er doch mit der Mutterkirche in Verbindung blieb. Und dieser Umstand war es gerade, welcher eine Subordination des separirten Presbyters von dem Bischofe, so wie der Tochterkirche von der Mutterkirche, begründete. Es war dieß

b) **die Diöcesanverfassung**, wodurch sich die bischöfliche Aristokratie nothwendig immer höher steigern mußte. Wir beschäftigen uns zunächst mit dem Worte, wovon diese Verfassung den Namen erhielt. Dioecesis, nach dem griechischen *διοίκησις* gebildet, kommt bei lateinischen und griechischen Profanscribenten vor, und bedeutet zunächst die öffentliche Verwaltung eines Administrativbeamten; dann aber bezeichnet man damit einen District Landes, dessen Verwaltung und Jurisdiction dem römischen Prätor überwiesen ist, und demnach zu dessen Provinz gehört. In dieser Bedeutung findet sich sowohl der griechische Ausdruck *διοίκησις*, als der lateinische Dioecesis bei Cicero, z. B. ad Familiar. III. 8. §. 15. XIII. 53, 67. Attic. V. 21. In der Folge erweiterte sich dieser Begriff so, daß in der spätern römisch-byzantinischen Zeit damit ein Inbegriff mehrerer unter einem Gouverneur stehenden Provinzen bezeichnet wird, in dem Sinne, in welchem eine alte Glosse ganz richtig sagt: *διοίκησις δέ ἐστιν ἡ πολλὰς ἐπαρχίας ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ*. So kommt das Wort oft im Codex Theodosianus und Justinianus, ja schon bei Ammianus Marcellinus vor, wo indeß dafür auch der Ausdruck tractus sich findet. Der Gouverneur einer solchen Dioecesis, welcher in der Hauptstadt oder Metropole derselben seinen Sitz hatte, war ein Praefectus praetorio, die einzelnen Provinzen aber Eparchien, aus welchen seine Diöcesis (sein Paschalik) zusammengesetzt war, fanden unter eben so vielen Comites oder Vicarii. S. J. Gothofred. ad leg. XIII. Cod. Theodos. de Medic. und in der Topograph. Tom. VI. p. 395 seq. Dieß Wort ging nun aber auch in den kirchlichen Sprachgebrauch über, wo man über die frühere enge Bedeutung von der spätern weitern unterscheiden muß. In der ältern lateinischen, und vorzüglich afrikanischen Kirche hieß Diöces das **Kirchengebiet eines Bischofs**, oder einer Stadt, oder einem Flecken, welches die Griechen Parochie (*παροίκια*) nannten. In Afrika findet sich dieser Sprachgebrauch noch am Ende des IV. Jahrhunderts im 5. Canon der Synode zu Carthago vom Jahre 390. S. Fuchs Bibl. der Kirchenverf. 3r Thl. p. 47. — In dieser engern Bedeutung nehmen wir hier zunächst Diöces und Diöcesanverfassung, wofür Böhmer Parochie, Parochiatrecht sagt, indem er dem griechischen Sprachgebrauch folgt. — Dagegen heißt bei den Griechen Diöces ein größeres Kirchengebiet von mehrern Provinzen (*ἔπαρχαι*) vorzüglich eines höhern Metropoliten, und daher auch eines Eparchen und Patriarchen, wahrscheinlich nach der Analogie der größern, weltlichen Diöcesen oder Statthalterschaften, welche die Kaiser im Oriente eingeführt hatten. Auf diesen Sprachgebrauch ist bei den Synodalacten wohl zu achten. Zu Nicäa und Antiochien kam Diöces in der Bedeutung eines größern Kirchensprengels noch nicht vor; dagegen schon im 2. Canon der Synode zu

Constantinopel vom Jahre 381, wo es den Kirchensprengel eines höhern Metropoliten oder Eparchen andeutet. Eben so zu Chalcedon im 9. und 27. Canon für Sprengel eines Eparchen oder Patriarchen.

Nachdem nun das Nöthige über das Wort Diöces erinnert worden ist, gehen wir zur Sache selbst über. — Es ist bekannt, daß das Christenthum sich zuerst hauptsächlich nur in den Hauptstädten und größern Provinzialstädten festsetzte, weil sich unter der großen Menge dieser Städte am ersten eine Gemeinde bilden ließ. Zwar machten die Apostel schon hin und wieder Bekehrungsversuche in den Flecken und auf dem Lande, allein größtentheils war dieß doch nur in Palästina der Fall, und die Früchte davon blieben auch zu einzeln und unbedeutend, als daß sie besonders in Betracht kommen könnten. Nach Act. 8, 25. wird von Petrus und Johannes erzählt, daß sie auch in manchen Flecken Samariens die christliche Lehre verbreitet hätten. Ferner wird berichtet, daß Petrus zu den Christen in Lydda gekommen sei, welches ein Flecken war, wenn gleich nicht viel geringer als eine Stadt. Act. 9, 32. Deutlicher aber sagt dieß Clemens von Rom im ersten Briefe an die Korinther, „daß die Apostel sowohl auf dem Lande „(κατὰ χώρας), als in den Städten gelehrt, und den Gläubigen Bi„schöfe und Diaconen gegeben hätten."

Dagegen fing das Christenthum schon am Ende des I. Jahrhunderts an, sich von den großen Städten aufs Land hinaus zu ziehen, und sich über Flecken und Dörfer zu verbreiten. Wenigstens war dieß in Bythinien schon der Fall, wie man aus Plin. epp. X. 97. sieht, wo es heißt: Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. — Diese Bekehrung ging natürlicher Weise von der Hauptstadt und den größern Städten der Provinz aus, denn die Bischöfe sahen es hier als einen Theil ihres Amtes an, das Christenthum auch in die benachbarten Gegenden zu bringen, und die Verbindung, welche gewöhnlich zwischen der Provinz und den Hauptstädten derselben herrscht, bot die schicklichste Gelegenheit dazu dar. Auch konnte der Bischof, als der erste unter dem Klerus, am leichtesten Proselyten machen, wenn gleich nur einzelne, und nicht mehr so augenblicklich zahlreich als zu den Zeiten der Apostel, weil er nun einmal schon einen fixirten Sitz hatte, und die größern Städte schon occupirt waren. Diese neuen Proselyten in den Provinzen und auf dem Lande waren also nicht gleich so beträchtlich, daß sie eine besondere Gemeinde oder Kirche hätten bilden können, sondern es ging diese Bekehrung nur einzeln und langsam von Statten, die Provinzialproselyten mußten sich fürs erste noch zu den Stadtkirchen halten, und in Verbindung mit deren Bischöfen bleiben. Allein nach und nach kamen sie doch auch schon auf dem Lande in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts dahin, daß sie hin und wieder besondere Gemeinden bilden konnten. Jetzt verlangten sie also auch Geistliche und Lehrer von dem Stadtbischofe, und dieser gab ihnen gewöhnlich fürs erste einen seiner Presbyter, der mit der Zeit auch wohl zum Landbischof (ἐπίσκοπος τῶν χωρῶν, vicor. et villarum, Chorbischof (vergl. diesen Artikel) gemacht wurde, wenn seine Gemeinde an Umfang und Bedeutung zunahm, daß sie sich von andern kleinern Landgemeinden unterschied, und er nun auch gern von den Presbytern dieser kleinern Ge-

meinden unterschieden seyn wollte. Ein solcher Presbyter, der zuerst aus der Stadt auf das Land zog, blieb gern aus freien Stücken mit der Mutterkirche in Verbindung; denn theils bedurfte er mit seiner angehenden Gemeinde noch eine Unterstützung, bis sie völlig organisirt war, theils auch wegen seiner Abgeschiedenheit eines Schutzes und einer Verbindung, um nicht ganz verlassen zu seyn. Beides konnte ihm von der größern Stadt aus am ersten gewährt werden. Die Gemeinden in den größern Städten waren die angesehensten und reichsten, also konnte der Stadtbischof den ärmern Landgemeinden leicht etwas aus seinem Kirchenschatze zufließen lassen. Ferner war in den Hauptstädten am ersten Schutz zu finden, weil dort die Statthalter der Provinzen sich aufhielten, bei denen sich die Bischöfe der Hauptstadt ebenfalls für das Beste der Landgemeinden verwenden konnten. Wenn auch eine persönliche Verwendung nicht immer rathsam seyn mochte, so gab es doch in der Hauptstadt mancherlei Mittel und Wege, im Geheimen auf den Statthalter und seine Unterbedienten zum Vortheil der Landgemeinden zu wirken, um sie vom Untergange zu retten; denn nicht selten waren unter den Unterbedienten und der Dienerschaft des Statthalters selbst schon Christen, die ein gemeinschaftliches Interesse mit ihren Brüdern hatten. Auf diese Weise machte sich der Stadtbischof sammt der Mutterkirche verdient um die Landgemeinden und ihre Presbyter oder Landbischöfe. Diese hielten sich zu einer Dankbarkeit verbunden, und berichteten ohne Unterlaß an den Stadtbischof, damit er ihnen mit Rath und That an die Hand ginge. Zur Zeit der Noth und der Verfolgungen fühlten sie aber die Nothwendigkeit dieser Verbindung am dringendsten, und schlossen sich so eng als möglich an die Mutterkirche an. Was sie aber dem Stadtbischofe nicht immer freiwillig einräumten, das maßte er sich wohl auch an, weil mit dem Gefühle seines Verdienstes um die Landgemeinde nicht selten die Neigung zu herrschen verbunden war. Diese Herrschaft ließen sich aber die Provinzialgemeinden um so eher gefallen, da sie auch in bürgerlicher Hinsicht von der Stadt aus beherrscht zu werden gewohnt waren, und weil sie die Herrschaft des Stadtbischofs in der That gar nicht lästig, sondern vielmehr sehr vortheilhaft für sich fanden. Auf diese Weise wurden also die Kirchen der Provinzen mehr oder minder abhängig von den Stadtbischöfen. — Dieß ist der wahre Grund vom Ursprunge der bischöflichen Diöcesen oder Parochien, und zugleich der kirchlichen Aristokratie in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts nicht gegründet auf leere Hypothesen, sondern auf die Analogie und den Zusammenhang der ganzen Kirchengeschäfte, wie es Kennern von selbst einleuchten wird. — Es ist diese Erklärung von der Entstehung des Diöcesanverhältnisses auch gar nicht neu, sondern vor Böhmer die gewöhnliche unter den Protestanten gewesen. Vergl. Just. Henning Böhmer in der dissert. V. de Christianor. coetib. in vicis et agris §. 1. Hier heißt es: Plurimi, qui status ecclesiae antiqui faciem referunt, huc dilabuntur, ut aliud regimen ecclesiis ruralibus tribuant, aliud vero iis, quae in civitatibus exstructae fuere, imo subjectionem quandam ecclesiarum rural. et earum dependentiam ab ecclesiis civitatensibus ex antiquitate eruere conentur. Namentlich gehört Basnage hierher. Histoire de l'église T. II. Ch. VII. p. 32. — Seitdem aber Böhmer den

Föderalismus oder die Conföderationsverbindung für die früheste Kirchenverfassung zum Grunde legte (Dissert. III. de confoederata Christian. disciplina) diese Conföderalverfassung noch das ganze II. Jahrhundert dauern, und das Subordinationsverhältniß oder die eigentliche Diöcesanverfassung erst im III. Jahrhundert entstehen ließ, nahmen die protestantischen Canonisten vorzüglich diese Meinung an, und die ältere ward darüber vergessen. Vergl. Planck Programm über die Diöcesanverfassung (bei Gelegenheit der Promotion des Stiftspr. Plum in Carsöe auf Seeland 1792). — Spittlers Geschichte des can. Rechts. Halle 1778 im Anf. — Daß sich jedoch unsre Ansicht vom Ursprunge der Diöcesanverfassung als wahr und gegründet zeige, wollen wir in einigen Beispielen nachweisen.

Als sich der Metropolit Eunomius von Nikomedien und der Bischof Anastasius von Nicäa über das Kirchengebiet von Basilinopel auf der Synode zu Chalcedon stritten, gründete der letzte sein Recht, daß dieser Ort unter Nicäa stehe, darauf, daß er ehemals zum Bezirk und Sprengel von Nicäa gehört, der Kaiser Julian aber eine Stadt daraus gemacht, und Leute von Nicäa dahin versetzt habe. Daher hatte der Bischof von Nicäa dort ein Bisthum angeordnet, und den Bischof selbst ordinirt, mithin gehöre Basilinopel zum Sprengel von Nicäa. S. Fuchs Bibl. der Kirchenversamml. 4r Thl. p. 494. — Hieraus sieht man, daß Basilinopel ursprünglich nur ein Dorf oder ein Flecken war, welches der Stadtbischof dieser Gegend zu Nicäa mit einem Presbyter besetzt hatte, wodurch es von ihm abhängig wurde, und zu seinem Sprengel wurde. Mit der Zeit vergrößerte es sich aber, und wurde unter dem Kaiser Julian zu einer kleinen Stadt. Jetzt wünschte der Presbyter auch Bischof zu seyn, und sein Diöcesan machte ihn getrost dazu. Dieß war freilich ganz nach der alten Observanz, aber bei der jetzt bestehenden Metropolitanverfassung nicht mehr in der Ordnung. — Nur unter der Erlaubniß und Einwilligung des Metropoliten, welches in diesem Falle der Bischof von Nikomedien war, durfte ein Bischof gemacht werden, und wenn er gemacht war, so trat er in diesem Augenblicke aus seinem Diöcesanverhältnisse heraus, und in das Metropolitanverhältniß über. — Also konnte er auch nicht weiter unter seinem vorigen Diöcesan stehen, sondern er wurde von ihm unabhängig, und stand nur blos noch unter dem Metropoliten. Mit den Chorbischöfen hatte es eine andere Bewandtniß. Diese blieben noch in dem Diöcesanverhältnisse, weil sie keine vollen bischöflichen Rechte hatten, und auch nur von dem einzigen Stadtbischofe ordinirt wurden, wie ein Presbyter, ganz ihrer ursprünglichen Entstehung gemäß. Allein der Bischof von Basilinopel sollte ein voller Bischof seyn, und doch in seinem Diöcesanverhältnisse bleiben, welches wider die jetzt geltende Regel war.

Ein anderes Beispiel liefert die Gegend Mareotis bei Alexandrien. Dieser ganze District mit vielen großen Flecken hatte keinen Bischof, sondern bloß Presbyter, welche sämmtlich im Diöcesanverhältnisse zu dem Bischofe von Alexandrien standen, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil sie ursprünglich von dem Bischofe zu Alexandrien aufs Land gesetzt waren. Die Bischöfe dieser Stadt waren so eifersüchtig auf ihre Diöcesanrechte gewesen, daß sie nicht einmal einen Chorbischof dort ernannt hatten, und auch noch im IV. Jahr-

hundert keinen vollen Bischof gestatten wollten. — Eben so ging es auch mit der Vervielfältigung der Kirchen in den größern Städten zu. Natürlich war ursprünglich in allen Städten, selbst den größten, nur eine Gemeinde oder Kirche; allein mit der Zeit mußten sie sich vermehren, je nachdem die Zahl der Christen größer wurde. Indessen ging diese Vermehrung weit langsamer vor sich als in den Provinzen, und auf dem Lande, und selbst wenn sie in den Hauptstädten schon vor sich gegangen war, kamen doch die Filialkirchen noch lange nicht in eine solche Abhängigkeit von der Cathedralkirche, als die Kirchen in den Provinzen und auf dem Lande. Der Grund bleibt immer derselbe, weil alle Presbyter einer und derselben Stadt dem Bischofe zu nahe blieben, und ihn aus ihrer Mitte wählten. Sie betrachteten ihn noch immer als den Primus inter pares, und dünkten sich überhaupt als den Klerus der Hauptstadt weit erhaben über den Klerus der Provinz. In dem Briefe der Arianer, z. B. an den Bischof Alexander unterschrieb sich zuerst der ganze Klerus von Alexandrien, und darauf folgte die Unterschrift von 3 Bischöfen aus dem übrigen Aegypten.

Werfen wir nun nach dem zeither Gesagten die Frage auf, welchen Einfluß hatte denn die ausgebildete Diöcesanverfassung auf die kirchliche Aristokratie? Zur Antwort darauf kann Folgendes dienen:

a) Auf diese Weise wurde die Einheit des Bischofs zunächst selbst in größern Städten erhalten, wenn dort mehrere Kirchen oder Gemeinden entstanden. Der Bischof gab auch diesen einen Presbyter, der abhängig von ihm blieb, und so wurde die Kirche des Bischofs zur Cathedralkirche (ubi cathedra episcopi), die übrigen aber derselben Stadt blieben Filialkirchen. — Noch wichtiger jedoch wurde die Diöcesanverfassung, daß dadurch

b) der Stadtbischof einen Sprengel auf dem Lande erhielt, dessen Klerus ihm weit mehr unterworfen war, und den er weit eigentlicher beherrschen konnte, als die Presbyter seiner eigenen Hauptkirche, die in persönlicher Gesellschaft mit ihm lebten, und wegen der Nähe in keinen solchen Abstand zu ihm kommen konnten, als der Klerus in der Ferne. Inzwischen ist zu bemerken, daß durch die zeither angeführten Ursachen der bischöflichen Aristokratie dieselbe doch im II. Jahrhundert noch gar nicht so lästig und drückend war, als sie es in den folgenden wurde; denn es lag dabei doch immer eine Demokratie zum Grunde, welche sich nicht so leicht wegschieben ließ, weil sie wohl hergebracht war. Außerdem, daß die Gemeinden noch ihre Einwilligung zu den kirchlichen Einrichtungen geben mußten, blieb ihnen das Recht, sowohl ihren Klerus selbst zu wählen, als ihn auch wieder zu verwerfen, nach wie vor, und sie ließen sich dieses Recht wenigstens so leicht nicht entreißen. Selbst Cyprian in der Mitte des III. Jahrhunderts erkennt dieses Recht noch an in seinem 67. Briefe an den Klerus und das Volk in Spanien wegen der abgesetzten Bischöfe Basilides und Maurialis. Hier heißt es: Propter quod plebs obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se debet nec se ad sacrilegi sacerdotis Sacrificia miscere, quoniam ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi. Durch die Erhaltung dieses ersten Gesellschaftsrechts wurde aber auch der übrige Klerus in den Stand gesetzt, jede lästige

Herrschaft der Bischöfe von sich abzuhalten; denn sobald sich die Bischöfe zu viel anmaßten, und den übrigen Klerus tyrannisiren wollten, durfte dieser nur Partei mit dem Volke machen, um sich der übermüthigen Bischöfe zu entledigen. Daher war die Herrschaft der Bischöfe im II. und dem Anfange des III. Jahrhunderts noch so milde, und das Diöcesanverhältniß so gelinde, daß es kaum mit den folgenden Jahrhunderten verglichen werden kann. Die Presbyter formirten noch gemeinschaftlich mit dem Bischofe den Geheimen Rath in Kirchensachen, und predigten und tauften auch noch gemeinschaftlich, nur mit dem Unterschiede, daß, wenn der Bischof diese Functionen selbst verrichten wollte, er den Rang und Vorzug hatte. — Alles dieses aber konnte die Diöcesanverfassung noch gar nicht lästig machen; denn wenn auch der Bischof in allen diesen Puncten einen Vorzug hatte, so betraf er doch blos die eitle Ehre, deren Befriedigung der vernünftige Klerus sehr wohl ertragen konnte, ohne daß sie drückend für ihn zu werden brauchte. Dagegen aber hatten bereits die Bischöfe ein Paar andere Vorzüge, welche in der That schon in der jetzigen Diöcesanverfassung sehr lästig werden konnten, und es auch wirklich wurden. Hierher gehört

c) der Vorzug, daß der Bischof die Administration der Kircheneinkünfte, so wie des Kirchenguts, hatte, und darüber ziemlich willkürlich disponiren konnte. Vgl. den 37. und 40. apostol. Canon. Freilich sollten die Kircheneinkünfte nach einer gewissen Ordnung vertheilt, und der übrige Klerus zu Rathe gezogen werden, allein es blieb doch dabei ein großer Spielraum für die Willkür des Bischofs, denn an eine Rechnungsablegung war noch gar nicht zu denken, und der übrige Klerus selbst erhielt seine monatliche Rate (divisionem mensurnam) von dem Gutdünken des Bischofs, so wie er auch durch die Entziehung derselben bestraft werden konnte. In diesem einzigen Umstande liegt schon Grund genug zu einer lästigen Subordination. Allein es war auch noch ein anderer vorhanden, welcher recht eigentlich auf die Aristokratie der Bischöfe abzweckte, und welcher die Subordination des übrigen Klerus vollendete; nämlich

d) **das große Vorrecht des Bischofs, die Excommunication zu verhängen, und zwar nicht blos über die Laien, sondern auch als Strafe für den Klerus.** Wir haben dieses bereits kurz bemerkt im Artikel Bischof Thl. 1. dieses Handbuchs p. 233 f., und im Artikel Buße Poenitentia publica Thl. 1. p. 300. Hier sei nur noch Folgendes bemerkt: Wenn diese Strafe in den frühern Zeiten nur mit großer Vorsicht und nicht ohne Zustimmung wenigstens eines Theils des Klerus und der Gemeinde oder Volksältesten verhängt werden durfte, um sich nicht in die Gefahr einer Kabale zu begeben, welche der Klerus mit dem Volke gegen den Bischof eingehen konnte, so wurde sie doch bisweilen bei einer hartnäckigen Widerspenstigkeit wirklich verhängt, und die Scheu vor dieser Strafe mußte um so größer seyn, weil die Bischöfe bei dem Mangel an bürgerlich=schädlichen Folgen, welche der Kirchenbann unter dem Drucke der Kirche noch nicht haben konnte, die kluge Einrichtung getroffen hatten, daß ein solcher Excommunicirter von keinem andern Bischofe wieder aufgenommen werden konnte, wenn nicht zuvor der

strafende Bischof eingewilligt hatte. Vergl. den 31. apostolischen Canon. Wer keinen Kirchenpaß (literas commendatorias sive dimissorias) von seinem Bischofe vorzeigen konnte, war schon eben deswegen verdächtig, und wenn der fremde Bischof auch noch keine namentliche Anzeige von der Excommunication durch die Gemeinschaftbriefe (literas communicatorias) erhalten hatte, so ließ es sich doch nach dem Daseyn oder Mangel des Kirchenpasses bald herausbringen, ob der Fremdling ein Gebannter seyn möge oder nicht. Diese schlaue Verkettung der Dinge, welche theils durch eine ausdrückliche, theils durch eine stillschweigende Vereinbarung der Bischöfe zu Stande gekommen war, sicherte die Aristokratie der Bischöfe bedeutend, und subordinirte ihnen den Klerus mehr, als irgend ein anderes Mittel. Hatte nun aber die ausgebildete Diöcesanverfassung schon einen Einfluß auf die bischöfliche Aristokratie, so rückte bereits im III. Jahrhundert die Hierarchie im Großen fort; denn es bildete sich auch bereits

b) **die Metropolitanverfassung aus, wodurch eine neue Art von abhängiger Verbindung unter den Bischöfen selbst entstand.** — Wir werden diese Erscheinung im kirchlichen Regimente vielleicht so am besten besprechen, wenn wir α) **ihre Natur und Beschaffenheit, so wie die Ursachen von dem Ursprunge und dem Fortgange derselben nachweisen;** β) **die frühere Ausbildung derselben im Oriente, die spätere im Occidente zeigen, und endlich** γ) **den wichtigen Einfluß bemerklich machen, den die Metropolitanverfassung auf die kirchliche Hierarchie äußerte.**

α) Mit der Erscheinung im christlich-kirchlichen Leben, daß die Bischöfe, besonders in den Städten, Diöcesen, Sprengel, erhielten, ist eine andere gleichzeitig, nämlich das fortwährende Wachsthum des Christenthums, besonders im Zeitalter, wo Constantin dasselbe zur Staatsreligion erhob. Jetzt erhoben sich kleine Gemeinden zu größern christlichen Vereinen. Kleinere Gesellschaften von Christen, deren kirchliche Angelegenheiten der Bischof von der Stadt aus durch Presbyter hatte besorgen lassen, wuchsen zu größern Gemeinden heran, die selbst nun wieder von den bereits im größern Ansehen stehenden Stadtbischöfen eigene Bischöfe verlangten, welche schon dadurch in eine gewisse Abhängigkeit von den erstern kamen. Das in einem frühern Bischofssprengel verschwundene Heidenthum schuf nicht nur auf dem Lande, sondern auch in kleinen Flecken und Städten Christengemeinden und vermehrte und vervielfältigte das Episkopat im hohen Grade. Dieß alles fand schon im III. Jahrhundert Statt, wurde aber freilich noch mehr befördert, als Constantins Uebertritt dem Christenthume neuen Glanz gab. Von nun an wirkten Einrichtungen des Staats auch auf das kirchliche Leben ein. Die Abhängigkeitsstufen, nach welchen das Land von den Städten, die kleinern Städte und Flecken von den größern Städten, und alle zusammen von der Hauptstadt einer Provinz abhingen, kann man auch in der kirchlichen Eintheilung der damaligen Zeit wahrnehmen. Die Eintheilung der Länder von Staatswegen wurde selbst bis auf die Namen nachgeahmt; der Metropolis und Diöcesis waren Ausdrücke, die von der politischen Verfassung, und von der

innern Verwaltung des Römerreichs hergenommen wurden, und zu der Kirche in gleicher Bedeutung übergingen. Daher kam die Rangordnung der Kleriker, welche nicht aus der Verschiedenheit ihrer kirchlichen Verrichtungen, sondern aus den örtlichen Verhältnissen hervorgingen, und ihre Würde bestimmte. So standen die Presbyter in den Dörfern und Flecken, so wie die Landbischöfe unter dem Stadtbischofe, die Stadtbischöfe aber unter dem Provinzial- oder Diöcesanbischofe, auch Metropolit genannt. Diese Verfassung nun, wo selbst Stadtbischöfe in ein untergeordnetes Verhältniß zu dem Provinzialbischofe oder Metropoliten kamen, nannte man die Metropolitanverfassung, und ihr Ursprung, ihre Beschaffenheit, und selbst ihr Name findet in dem zeither Gesagten wohl die nöthige Erklärung.

Nur müssen wir noch erinnern, daß nicht immer die Metropolis als solche es war, die gewissen Kirchen den Vorrang vor andern, oder den Primat erleichterte, sondern daß auch besondere Lokalumstände und zufällige Ursachen hier einwirkten. Es wird demnach gewiß zweckdienlich seyn, die frühesten Metropolitansitze anzuführen und zu sehen, welche Städte noch außerdem, daß sie Hauptstädte waren, durch besondere Lokalumstände mehr oder minder begünstigt wurden, das für ihre Bischöfe zu werden, was sie wirklich geworden sind. Alexandrien war freilich die ungeheure Hauptstadt und der Sitz des Statthalters von Aegypten; allein außerdem trafen hier noch folgende begünstigende Lokalverhältnisse zusammen — der ausgebreitete Welthandel und die davon abhängige Communication mit der Welt sammt der hohen Cultur daselbst. Da lehrten unzählige philosophische Schulen neben einander, und aus allen Weltgegenden kreiste dort eine Menge von Menschen, theils der Wissenschaften wegen, theils aber und vorzüglich um des Handels willen. Die Kirche von Alexandrien wurde darum bald sehr groß, und errichtete die erste christliche Lehranstalt, die Katechetenschule, welche dem dortigen Bischofe ein großes Ansehen und einen wichtigen Einfluß auf die übrigen orientalischen Kirchen verschaffen konnte, abgerechnet, daß er selbst verhältnißmäßig gelehrter seyn mußte, als der größte Theil der übrigen orientalischen Bischöfe. — Antiochien hatte dagegen außerdem, daß es die Hauptstadt und der Sitz des Statthalters von Syrien war, keine weitern Vorzüge, als daß es eine für die damalige Zeit große und wichtige Stadt blieb (man konnte es wie drei zusammenhängende Städte betrachten, und Chrysostomus hom. 42. in Ignat., giebt ihr 200,000 Einwohner; schon Josephus de b. Jud. 3, 3. beschreibt sie als die dritte Hauptstadt des ganzen römischen Reichs. Die erste und zweite waren Rom und Alexandrien), und vorzüglich, daß das Christenthum hier sehr früh und schnell aufgeblüht war. Act. 11, 26. Sie wurde deswegen als die zweite Mutterstadt der Christenheit angesehen, und dieser Umstand gab ihr noch einen besondern Vorzug. — Für Rom mußte es immer ein sehr wichtiger Umstand bleiben, daß es die Hauptstadt der Welt (caput urbis terrarum) war, um den Primat über alle Kirchen des römischen Reichs zu gewinnen. Gewiß wäre dieß auch der Kirche zu Rom schon sehr früh gelungen, wenn sich die Kaiser zum Christenthum bekannt hätten, als sie noch die Monarchie von Rom aus regierten. Da dieses aber nicht geschah, so konnte Rom in der frühesten Zeit blos

mit den übrigen Privatkirchen wetteifern, um doch wenigstens den ersten Rang ihres Gleichen zu erhalten. Ueberdieß treten hier wieder fast dieselben begünstigenden Umstände ein, die zu Alexandrien Statt fanden. — Es bleibt eine große Frage, ob nicht Jerusalem den Vorzug vor allen übrigen großen Städten, und selbst vor Rom behauptet hätte, wenn es in seinem alten Flor geblieben wäre. So wenig günstig auch die Lage von Jerusalem mitten im Lande, und ohne große Verbindung mit der Welt war, so blieb ihm doch das Verdienst, die Mutterstadt des Christenthums zu seyn. Dieses würde man sehr geehrt haben, und eben deswegen erhob man im V. Jahrhundert auf der Synode zu Chalcedon den Bischof von Jerusalem zum Patriarchen, so wie man auch Antiochien einen besondern Vorzug gestattete, weil es nächst Jerusalem die zweite Mutterstadt des Christenthums für den Orient gewesen war. — Allein schon gegen das Ende des ersten Jahrhunderts lag Jerusalem in Ruinen, und konnte sich nie wieder zu der Größe und dem Flor erheben, den es ehemals als Hauptstadt des theokratischen Reichs gehabt hatte. Das neue Jerusalem, Aelia, war ein Flecken gegen die alte Hauptstadt, und der Bischof von Aelia hatte mit seiner schwachen Gemeinde keine Gelegenheit, sich geltend zu machen. Dagegen erhob sich der Bischof von Cäsarea; denn schon Herodes der Große hatte diese Stadt bei ihrer Erbauung durch die Anlegung eines Hafens sehr wichtig für Palästina gemacht, und unter der römischen Herrschaft war sie die Hauptstadt von Palästina, so wie der Sitz des römischen Präses geworden. Der Bischof von Cäsarea wurde also der Metropolit von Palästina, wenn er gleich aus Ehrfurcht für Jerusalem den Primat gewissermaßen mit dem Bischofe von Aelia theilte, als sich dieser mit seiner Kirche etwas wieder erholt hatte. — Cäsarea in Kappadocien hatte keinen Vorzug weiter, als daß es die ehemalige Residenz der alten kappadocischen Könige, und die Hauptstadt der Provinz Cilicia aspera war, so wie nachher die Metropolis und der Sitz des Vicars von Pontus. — Ephesus konnte zwar schon als Hauptstadt des proconsularischen Asiens und als der Sitz des Proconsul von Asien Ansprüche auf den Primat machen, allein es kam auch noch der Welthandel und der Reichthum der Stadt hinzu, um ihr diesen Vorzug zu erleichtern. Fast der ganze Handel von Kleinasien ging in- und auswärts über Ephesus. Durch die Menge von Asiaten und Fremden, wovon sich mehrere an das Christenthum anschlossen, wurde also der ephesinischen Kirche ein großer Wirkungskreis eröffnet. Daher heißt es im 9. Canon der Synode zu Antiochien im Jahr 341: „Die Bischöfe in jeder Provinz sollen „wissen, daß der Bischof in der Hauptstadt die Aufsicht über die ganze „Provinz hat, weil die Leute aus allen Gegenden ihrer Geschäfte „wegen dahin kommen." — Ephesus konnte leicht mit den andern Stadtkirchen Kleinasiens in eine genauere Verbindung treten, und der Reichthum der ephesinischen Kirche konnte ihren Einfluß auf die Andern bedeutend machen. — Heraclea hatte nur den Vorzug, daß es die Hauptstadt von Thracien geworden war, nachdem Severus im Jahre 196 Byzanz zerstört hatte. Wenn es also gleich nicht mit zu den Städten gehörte, die sich schon seit dem Aufblühen des Christenthums auszeichneten, so verdient es doch hier in

sofern einen Platz, als der dortige Bischof das schnell wieder einzuholen wußte, was ehemals versäumt war, und sehr bald einer der angesehensten Metropoliten wurde. — **Korinth**, die Hauptstadt in Achaja, hatte fast alle die Vortheile, welche bei Ephesus bemerkt worden sind. Sie war die Niederlage für den Zwischenhandel zwischen ganz Asien und Europa, zeichnete sich aus durch Luxus und durch Reichthum, und hatte vermittelst ihrer Lage auf dem Isthmus, so wie ihres doppelten Hafens auf beiden Seiten der Landenge, die leichteste Communication mit der ganzen gebildeten Welt. — **Karthago**, seit der Bevölkerung des Augustus wieder emporgehoben, und jetzt die Hauptstadt von Afrika, so wie der Sitz des römischen Proconsuls, hatte wohl weiter keine lokale Begünstigungen, als daß es am Meere lag, und eben deswegen mit der übrigen Welt leicht in Verbindung treten konnte. — **Lyon** war die Hauptstadt von Gallia Lugdunensis, der Sitz des Prätors, und nach Narbo die am meisten bevölkerte Stadt von ganz Gallien; allein sie wurde nach dem Siege des Kaisers Severus über den Albinus am Schlusse des II. Jahrhunderts in Asche gelegt, und konnte sich fürs erste nicht wieder erheben. Unstreitig wäre sonst Lyon der erste Metropolitansitz von ganz Gallien geworden, so wie Irenäus am Ende des II. Jahrhunderts Primas zu werden anfing, oder war. Dagegen ward nun **Vienne** die Hauptstadt und der Sitz des Prätors, und zugleich Sitz des Primärbischofs, wenn gleich **Arles** als eine wichtige Handelsstadt, und von Constantin vorzüglich begünstigt, ihr späterhin als obersten Bischofssitz den Rang streitig zu machen suchte.

Vollendet wurde die Metropolitanverfassung durch die Provinzialsynoden, welche in der Mitte, oder doch wenigstens in der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts zu entstehen anfingen. (S. den Artikel Synoden im christlich-kirchlichen Leben.) Hierbei nahmen es sich die Bischöfe, als die Ersten in der Provinz heraus, die Synoden zu berufen, darauf zu präsidiren, den Vortrag zu machen, sie zu dirigiren, und die Schlüsse durch Synodalschreiben der Welt bekannt zu machen. Hier ward zuerst der Vorzug des Bischofs der Hauptstadt dem übrigen Klerus recht sichtbar, und hier prägte sich Ehrfurcht und Gehorsam, die man sonst schon wohl freiwillig der Hauptstadt erwiesen hatte, den Gemüthern des Klerus recht tief ein, so daß die Erweisung desselben eine Pflicht zu werden anfing. So unbedeutend auch die Ausfertigung der Synodalschreiben scheinen mag, so äußerst wichtig war sie doch für die Anerkennung des Primats in der übrigen Christenheit. So wie man nur von dem Bischofe der Hauptstadt die Nachrichten erhielt, so theilte man auch nur ihm die gegenseitigen Nachrichten mit, und eben deswegen erhob er sich immermehr über die übrigen Bischöfe. Da nun einmal der Bischof der Hauptstadt diesen Vorzug schon hatte, so schien es den Provinzialbischöfen nun noch ehrenvoller, sich von ihm weihen zu lassen, da er sonst nur gelegentlich, und auf nähere Veranlassung die Ordination einiger Bischöfe übernommen hatte.

Das zeither Gesagte wird hinreichen, um theils ein Bild von der Beschaffenheit der Synodalverfassung zu gewähren, theils aber auch einige der Ursachen wahr zu machen, welche auf die Ausbildung derselben einwirkten. Welche Vorzüge und eigenthümliche Amtsverrichtungen die Metropoliten hatten, welche Veränderungen ihre amtliche Stel-

lung im Laufe der Zeit erfuhr, und welche Spuren davon noch jetzt in der christlichen Welt vorhanden sind, darüber, und über mehrere Andere, die Metropolitanwürde betreffend, wird der besondere Artikel **Metropoliten** Auskunft geben.

Wir haben nun weiter zu zeigen,

3) **wie die Metropolitanverfassung sich früher im Oriente, später im Occidente ausbildete.** — Um hierfür den Beweis zu führen, darf man nur die Chronologie verfolgen, wenn im Oriente hier und da gewisse Metropolitansitze erwähnt werden. Ehe wir weiter fortfahren, wird es nöthig seyn, etwas von der Eintheilung des großen Römerreichs zu erwähnen, um das Folgende desto besser zu verstehen. Schon der Kaiser Probus hatte es in den Orient und Occident getheilt, Constantius Chlorus und Galerius machten die Theilung noch bemerkbarer, indem der eine die Regierung des Morgenlandes, der andere die des Abendlandes erhielt. Ihnen folgte Valentinian und Valens, Arkadius und Honorius, wodurch die Spaltung bleibender und fester, auch für das Römerreich unheilbringender wurde. Zu Constantins Zeiten gehörten zum Oriente 7 Diöcesen, 1) der eigentliche Orient, 2) Aegypten, 3) Asien, 4) Pontus, 5) Thracien, 6) Macedonien und ein Theil von Illyrien; zum Occidente gehörten 6 Diöcesen, nämlich 1) Italien, 2) Afrika, 3) Gallien, 4) Spanien, 5) Britannien, und 6) ein Theil von Illyrien. Es wird nun verständlicher seyn, wenn wir der Chorographie nach von der frühern Ausbildung der Metropolitanverfassung im Oriente als im Occidente sprechen.

Nach Synodalverordnungen muß man schließen, daß schon am Ende des III., oder doch mit dem Anfange des IV. Jahrhunderts jede Provinz im Oriente ihren Metropoliten gehabt habe. Schon auf der Synode zu Elwira im Jahre 305 ward es im 58. Canon dem Primärbischofe zur Pflicht gemacht, die Gemeinschaftsbriefe sammt denen, die sie überreichen, zu examiniren, woraus natürlich folgt, daß dergleichen schon in Spanien gewesen seyn müssen, ohne daß man sonst weitere Nachricht davon hat. Die Synode aber von Nicäa scheint es bereits voraus zu setzen, daß in der Regel jede Provinz ihren Metropoliten hat; denn im 4. Canon heißt es: „Die Bestätigung des Bi„schofs muß in jeder Provinz dem Metropoliten überlassen werden." Ferner im 6. Canon: „Aber das muß man durchaus wissen, daß die große „Synode nicht gestattet, Jemand sei Bischof, der es nicht mit Bewil„ligung des Metropoliten geworden ist." Da nun aber die Synode keine Verordnung aufstellt, daß in jeder Provinz ein Metropolit seyn soll, und doch von dem Metropoliten jeder Provinz als von einer bekannten Sache spricht; so scheint natürlich zu folgen, daß wenigstens im Oriente, wo die Hierarchie am ersten Regelmäßigkeit bekam, schon am Ende des III., oder doch spätestens im Anfange des IV. Jahrhunderts in der Regel jede Kirchenprovinz ihren Metropoliten gehabt haben muß. Weil nun aber die Kirchenprovinzen im Oriente sich gewöhnlich nach der Eintheilung der Provinzen richten, so kann man ebenfalls in der Regel annehmen, daß auch eben so viele Metropoliten im Oriente vorhanden waren, als es damals Hauptstädte (μητροπόλεις) der politischen Provinzen gab. Mit Fleiß ist jedoch das beschränkende Wort **gewöhnlich** gebraucht worden; denn nicht allenthalben kamen die

Kirchenprovinzen [auch] mit den politischen Provinzen überein, und Aegypten macht gleich in Ansehung des Orients eine große Ausnahme. Nämlich zur Zeit der nicänischen Synode im Jahre 325 machten nach dem 61. Canon derselben die 3 politischen Provinzen Aegypten, Lybien und Pentapolis nur eine Kirchenprovinz aus, deren Hauptstadt Alexandrien war, und es fanden sich auch weiter keine Metropoliten darin, außer dem höhern Metropoliten von Alexandrien. Dieses Verhältniß dauerte wahrscheinlich auch noch zur Zeit der allgemeinen Synode zu Constantinopel fort, wenn gleich die politisch=ägyptische Diöces damals aus 6 Provinzen bestand.

Dagegen herrschte im Occidente die hierarchische Ordnung nicht so früh, als im Oriente; denn das Christenthum war hier größtentheils jünger, und noch sehr mit dem Heidenthume vermischt, vorzüglich in den Provinzen oder auf dem Lande. Daher bildete sich hier die Metropolitanverfassung theils nur allmählig und später aus als im Occidente, theils bei weitem nicht so regelmäßig und gleichförmig, als im Oriente. Indessen ist auch hier im Occidente ein großer Unterschied unter den verschiedenen Ländern, welcher nicht aus der Acht gelassen werden darf; denn in einigen hat sich die Metropolitanverbindung weit früher ausgebildet, als in andern, z. B. in Afrika und Spanien weit früher, als in Italien, Gallien und Britannien. Will man sich belehren, wie die zeither besprochene Verfassung im Abendlande nur nach und nach sich entwickelte, und dessen ungeachtet die geregelte Form im Oriente nie erreichte, so findet man gute, nach der Zeitfolge, die den Synodalbeschlüssen entnommen ist, bestimmte Nachrichten in der oben angeführten Schrift von Ziegler p. 81 ff. Hier geht der Verfasser ins Einzelne ein, um in den verschiedenen Provinzen des Abendlandes die allmählige Ausbildung der Metropolitanverfassung zu zeigen.

Nur von Afrika ist noch zu erwähnen, daß, wenn auch hier die Metropolitanverfassung sich ebenfalls nach und nach ausbildete, hier doch nicht sowohl der Ort die Metropolitanwürde bestimmte, als vielmehr die Anciennetät (prima aetas ordinationis). Der älteste Bischof der Ordination nach war hier immer Primas (so nannte man in Afrika die Bischöfe, die anderwärts Metropoliten hießen). Dagegen war der jedesmalige Bischof von Carthago stets der erste Primas von Afrika, und diese Würde war von der Hauptstadt des ganzen Afrika unzertrennlich. Man kann also gewissermaßen den Bischof von Carthago den höhern Metropoliten (Archiepiskopus, Exarchen, Patriarchen) nennen, in sofern er Vorzüge vor den übrigen Primaten hatte, wenn er gleich auf der Synode zu Ephesus blos Metropolit genannt wurde. Auch sind die Rechte der Metropoliten in Afrika nicht so bestimmt und hervorstechend, wie unter den Griechen, weil die afrikanische Kirche einen stärkern Anstrich ihrer ursprünglichen demokratischen Freiheit behielt, welche durch die donatistische Spaltung sehr unterhalten und befördert wurde. Ziegler a. a. O. p. 147 ff. — Gehen wir nun auf den dritten Punct über, welcher sich mit der Frage beschäftigt:

γ) **Welchen Einfluß hatte die Metropolitanverfassung auf die aristokratische Regierungsform in der Kirche?** — so läßt sich folgendes darauf antworten: Indem diese Verfassung sich ausbildete, wurden

αα) alle Sachen, welche die Bischöfe betrafen, der Entscheidung der Gemeinden, so wie des übrigen Klerus entnommen, und als Causae majores vor die höhern Tribunäle der Metropoliten gezogen, indem diese die Hauptpersonen bei den Provinzialsynoden waren. (S. den Art. Metropolit.) — Auf den ersten Anblick scheint diese Veränderung das Interesse der Bischöfe allerdings zu beeinträchtigen; allein genau genommen war es vortheilhafter Tausch für dieselben, denn so erhielten sie eine größere Unabhängigkeit von den Gemeinden und von dem übrigen Klerus.

ββ) Indem die Metropolitanverfassung sich ausbildet, steigert sich der bischöfliche Gemeingeist (Esprit de Corps), welcher sich auf den Synoden erst recht ausbildete, und es sich dabei zur Pflicht machte, die übrigen Abstufungen des Klerus möglichst herabzudrücken. Nie vergaßen die Metropoliten nebst ihren untergeordneten Amtsbrüdern das Interesse ihres Standes, wenn sie auch bisweilen gegen die Mißbräuche einzelner ausgearteter Glieder sich erklären mußten. Vergl. Conc. Antioch. can. 20. Synod. Gangr. can. 7. 8. — Dagegen sind aber die Verhaltungsregeln für Presbyter, Diaconen und den niedern Klerus, welchen man ebenfalls aus Herrschsucht durch Subdiaconen, Lectoren, Exorcisten, Ostiarier u. s. w. vervielfältigt hatte, desto häufiger und die Strafen für ihre Vergehungen desto schärfer. Die Beweise hiervon finden sich in den Canonen der Synoden zu Elwira, Neocäsarea und Nicäa.

γγ) Nur mit Unwillen kann man den kleinlichen, hierarchischen Dünkel der Bischöfe auf den Synoden bemerken, wonach sie unter der schändlich gemißbrauchten Firma der Inspiration mit einer hohen Miene der Wichtigkeit die Paraden und Stellungen des subordinirten Klerus in den Kirchen bestimmen, da doch wahrhaftig wichtigere moralische Gegenstände genug vorhanden waren, über welche noch zum wahren Heile der Christen hätte entschieden werden können. Die Synodalbeschlüsse zu Laodicea im Jahre 362 liefern die Beweise von dem empörenden Hochmuthe, mit welchem die Bischöfe dem niedern Klerus begegnen. Siehe unter andern c. 20, 43 und 56.

δδ) Wie viel Einfluß diese Primärbischöfe durch die Ausfertigung der literar. format., und durch die Prüfung solcher Schreiben, die sie von andern Orten her erhielten, gewonnen, ist von uns schon oben p. 467. gezeigt worden. Ja schon jetzt zeigt sich das Streben politischen Einfluß zu gewinnen, indem die Metropoliten in Verbindung mit den Bischöfen das Recht übten, dem Klerus die Erlaubniß einer Reise zu dem Kaiser zu ertheilen. Offenbar wollte man dadurch die Appellation an den Kaiser erschweren. Doch dieß wird noch deutlicher heraustreten im Artikel Metropolit, auf welchen wir hiermit verweisen. — Wie es in der Natur der Herrschsucht liegt, daß sie nach Einheit strebt, d. h. daß sie die Herrschermacht entweder allein besitzen, oder sie doch wenigstens nur mit einigen theilen will, so tritt uns dieselbe Erscheinung auch im kirchlichen Regimente entgegen. In eine größere Zahl von Kirchenprovinzen hatte sich zeither die äußere kirchliche Form geschieden, und eine Menge ragte im höhern Klerus hervor, die sich bis gegen das V. Jahrhundert hin in der Metropolitanwürde nicht unbedeutende Vorrechte erkämpft hatten. Allein noch

größere Vereinfachung suchte und fand man, indem man vom V. Jahrhundert an überging

III) zur kirchlichen Oligarchie, oder zur Patriarchalverfassung. — Wir können hierbei uns kürzer fassen, weil es mehr der speciellen Kirchengeschichte jener Tage anheim fällt, die Ursachen dieser Vereinfachung anzuführen, weil ferner in der Hierarchie dadurch wenig geändert wird, und weil wir noch einen besondern Artikel mit der Ueberschrift: „Patriarchen im christlich-kirchlichen Leben," geben werden. — Wir bemerken darum hier nur noch Folgendes: Vom IV—VI. Jahrhundert hatten sich 5 große Kirchensysteme gebildet, deren Dirigenten vorzugsweise den Patriarchentitel führten. Das Conc. Chalc. a. 451 (Act. Conc. Tom. II. p. 285. Hard.) bestimmt, daß 5 *πατριάρχαι τῆς διοικήσεως* seyn sollten. Diese sind, wie sie auch in Justinian. Nov. Constit. 123 angegeben werden: Rom, Constantinopel (Neu-Rom), Alexandrien, Theopolis (d. h. durch die Perser zerstörte, und von Justinian wieder hergestellte Antiochien) und Jerusalem. Schon das Conc. Nicen. a. 325. c. 6. 7. Constant. I. a. 381. c. 2. 5. Ephes. a. 531. Act. VII. hatte ihnen, ohne den Titel Patriarch zu brauchen, die Primatenwürde zugestanden, und kaiserliche Gesetze hatten sie bestätigt. Constantinopel erhielt nach dem Willen Theodosius des Großen als nova Roma die zweite Stelle, was Rom ungern sah, und wogegen Alexandrien und Antiochien stets protestirten. Jerusalem erhielt zwar die Honores und Dignitatem, aber nicht die Jura et Privilegia Primatus s. Patriarchatus. Die Romanisten pflegen daher zu sagen: Patriarchae in ecclesia primitus fuere, tres per se et ex natura sua. Romanus, Alexandrinus et Antiochenus, duo per accidens: Constantinopolitanus et Hierosolymitanus. Auf kurze Zeit gab es noch einen sechsten Patriarchen, nämlich den von Justiniana prima, oder Praevalis, über die Provinzen Decien, Mösien u. a. Es war dieß aber nur eine Schöpfung des Kaisers Justinianus, welche bald nach dessen Tode wieder in nichts zurückfiel. Schröckh's KG. Thl. 17. p. 45. 46. — Uebrigens giebt es wenig Puncte des Alterthums, worüber so viel politischer und gelehrter Streit entstanden ist, als über das Patriarchat der alten Kirche, wie man aus den zahlreichen Abhandlungen von Salmasius, Petavius, Sirmond, Usterius, Scheelstraten, Richetius u. a. ersehen kann, worüber auch noch der besondere Artikel: „Patriarch," Auskunft geben wird. — Wie richtig jedoch unsre obige Bemerkung war, daß auch die kirchliche Hierarchie nach Einheit und Alleinherrschaft strebe, ergiebt sich aus dem Streite, den Rom und Constantinopel über den Titel Reichspatriarch (*Πατριάρχος τῆς οἰκουμένης*, episcopus oecumenicus, universalis ecclesiae Papa) mit so vieler Erbitterung führte. Es ist bekannt, daß die großen politischen Ereignisse im Abendlande bereits im V. und VI., im Morgenlande aber im VII. Jahrhundert diesen Streit zu Gunsten des römischen, und zum Nachtheil des constantinopolitanischen Patriarchen entschieden. Im Occidente vereinigte sich jetzt vieles, was daselbst

IV) zum Beginnen und zur Ausbildung des Papalsystems, oder der hierarchischen Monokratie beitrug. — Wir begnügen uns hier, die Ursachen dieser Erschei-

nung anzuführen, wie sie bereits vor dem VI. Jahrhundert wirksam waren, und auch nachher durch neue vermehrt wurden, um die Geschichte dieser spätern, abendländischen, kirchlichen Verfassungsform in dem besondern Artikel Papalsystem, da wieder aufzufassen, wo die päpstliche Monokratie ihren Culminationspunct erreicht hatte, und gegen das Ende des Mittelalters allmählig wieder sank. Bei dieser Gelegenheit wird es auch schicklich seyn, einen Blick auf den gesunkenen und zerrütteten kirchlichen Zustand im Oriente zu thun, um eine Vergleichung anzustellen, wie die kirchliche Herrlichkeit der vorigen Zeit dort bald unterging, und wenig mehr als die traurigen Ueberreste einer großen Vergangenheit übrig ließ. Wir wollen die frühern Ursachen der sich im Abendlande ausbildenden hierarchischen Monokratie in gedrängter Kürze anführen.

a) Es war schon an und für sich ein großer Unterschied zwischen der Macht des Bischofs von Constantinopel, und der des Bischofs von Rom, in sofern die erste ganz durch die Macht und das Ansehen der orientalischen Kaiser begründet wurde, und auch davon abhängig blieb; die andere aber mehr durch Selbsthülfe, ohne den Beistand der Kaiser, und sogar bisweilen gegen den Willen der Kaiser errungen war.

b) Ganz vorzüglich aber begünstigte die herrschsüchtigen Absichten der römischen Bischöfe die sinkende Macht der Kaiser im Oriente überhaupt, und der Verlust ihrer Herrschaft in Italien besonders. — Während der Länderraum der orientalischen Kirche im VII. und VIII. Jahrhundert außerordentlich verengt wurde, und der Hof zu Constantinopel sammt seinen Patriarchen die immer größere Gefahr mit Schrecken erblickten; denn ein Land ging nach dem andern verloren, die Diöcesen von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien wurden mit Muhamedanern bedeckt, die Saracenen streiften bis nach Constantinopel, und Thracien wurde von den Bulgaren verheert — begann für den Bischof in Rom eine ganz neue, glänzende Periode, welche sich durch den gänzlichen Verfall der kaiserlichen Herrschaft in Italien eröffnete, und welche am Ende glorreicher wurde, als er sich geträumt haben mochte. Der Untergang der kaiserlichen Herrschaft in Italien durch die Longobarden ist also der nächste Grund zur willkührlichen Oberherrschaft der Päpste über den ganzen Occident, und ohne diesen wäre es ihnen unmöglich gewesen, ihre Höhe zu erreichen. Wie die morgenländischen Kaiser das Exarchat nach und nach um diese Zeit verloren, wie in der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts Päpste, wie die beiden Gregore und Zacharias, vermittelst des heiligen Bilderkrieges und anderer Kunstgriffe dieß endlich bewirkten, ist gut gezeigt in der oben angeführten Schrift von Ziegler p. 367 ff. Gregor III. fuhr ganz in der Politik seiner Vorfahren fort. Nachdem die Longobarden zur Vernichtung der kaiserlichen Macht in Italien gebraucht worden waren, so schien es jetzt an der Zeit, daß sie selbst wieder, wo nicht aus ganz Italien, so doch wenigstens aus der Nähe von Rom entfernt wurden; denn es war gerade diese Nähe, welche die Nation um den Glauben an die Heiligkeit der Päpste gebracht hatte, der dagegen mit einer tiefen Devotion unter den Franken noch fortdauerte. Es wurde darum Gregor's Grundsatz, sich lieber dem tapfern Carl Martell in die Arme zu werfen, und den weltlichen Herrn von Rom lieber in der Ferne,

als in der Nähe zu haben. Wie nun die päpstliche Politik im Bündnisse mit den Franken die Longobarden aus Italien zu entfernen wußte, wie die ausgetauschten Freundschaftsdienste Pipins und der Päpste den letztern ungemein wichtig wurden, und selbst ihre weltliche Herrschaft begründeten, darüber ist wieder zu vergleichen Ziegler a. a. O. Bowers Geschichte der Päpste 4r Thl. p. 398 ff. Le Bret Geschichte von Italien 1r Thl. p. 36 ff., und besonders Hüllmann Ursprünge der Kirchenverfassung im Mittelalter. Bonn 1831. 8.

Dieß sind etwa die Hauptpuncte, die das Papalsystem im Occident begründet haben, welches im Mittelalter zu einer so fürchterlichen Höhe stieg, daß das ganze Abendland davon erbebte. Wir brechen hier ab, um das Geschichtliche der spätern Zeit in Beziehung auf die kirchliche Verfassungsform im Occidente in einem besondern Artikel, überschrieben: Papalsystem, oder kirchliche Verfassungsformen im Occidente während der steigenden und sinkenden Hierarchie, abzuhandeln, wo wir zugleich der Veränderungen und Umgestaltungen der Kirchenverfassung durch die Reformation gedenken werden. Dabei wird im Gegensatze die orientalische Kirche in ihrer mehrfach gestörten, gedrückten und eigenthümlich ausgebildeten Verfassung, wie sie größtentheils noch jetzt besteht, am zweckmäßigsten und anschaulichsten betrachtet werden können.



